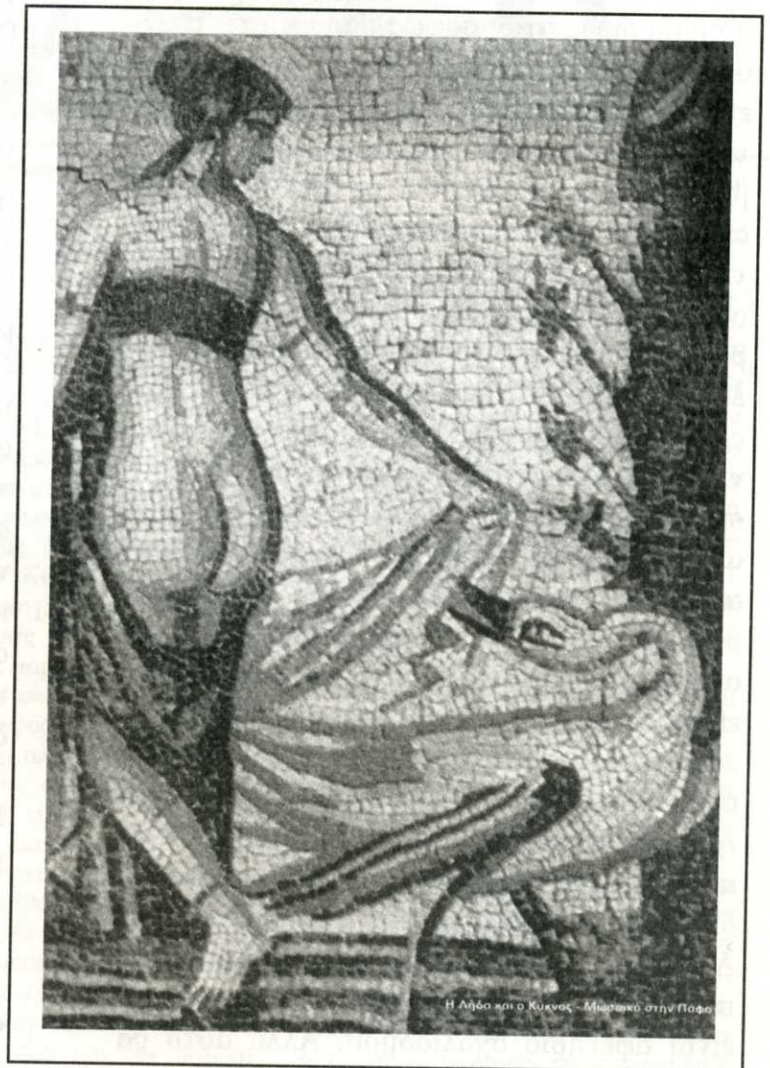


Ανίχνευση της ερωτικής ιστορίας της κυπριακής νεοτερικής

Αντρέα Παναγιώτου



ΑΦΡΟΔΙΤΗ, Που είσαι ρε κορού;

Η Αφροδίτη έχει καταφέρει μια από τις πιο εντυπωσιακές ιστορικές επανόδους τον περασμένον αιώνα. Το 1900 είναι θέμα αν το 20-25% του κυπριακού πληθυσμού¹ ήξεραν για την αρχαία Θεά - και η ιδέα μια θηλυκής θεάς του ερωτισμού μάλλον δεν θα ενθουσίαζε την αγροτική πλειονότητα του 80% η οποία ήταν βαθειά διαποτισμένη από τις χριστιανομουσουλμανικές κοσμοθεωρήσεις - και ιδιαίτερα από την λατρεία της Παναγίας, μιας γυναικείας μορφής του ιερού η οποία όμως ήταν σαφώς παρθενική / αντισεξουαλική. Σήμερα αντίθετα η Αφροδίτη είναι μάλλον κοινό σύμβολο των δυο κοινοτήτων² αφού και οι δυο έχουν, με τον άλφα ή βήτα τρόπο, μεταφερθεί σε μια νεότερη αντίληψη για την ιστορία και την ταυτότητα και η Αφροδίτη μπορεί να είναι ένα ουδέτερο σύμβολο κοινής κληρονομιάς. Και βεβαίως το ότι η Αφροδίτη είναι και καταναλωτικό σύμβολο της βιομηχανίας του τουρισμού, απλά ενισχύει την γοητεία της χαμένης θεάς. Και η ειρωνεία δεν μπορεί να περάσει απαρατήρητη - ενώ εμείς, σαν Κύπριοι, αποκαθιστούμε την θεά του ερωτισμού μετά από 16 αιώνες, την ίδια στιγμή η ιστορική μας εμπειρία τον περασμένο αιώνα μάλλον αντι-ερωτική φαινόταν να είναι με βάση την εθνικιστική διαμάχη του δεύτερου μισού του 20ου αιώνα. Αποκαταστήσαμε την Αφροδίτη σαν καταναλωτικό είδος αλλά μάλλον ο Άρης, ο θεός του πολέμου, χαρακτήρισε την πολιτική μας. Από μόνος του βέβαια αυτός ο διχασμός (ανάμεσα στην επιστροφή της Αφροδίτης και την πραγματικότητα της πολεμικής αντιπαράθεσης) θα μπορούσε να είναι αφετηρία σχολιασμού. Αλλά αυτό θα μας οδηγούσε μάλλον σε μια ανάλυση της εισαγωγής νέων πολιτιστικών συμβόλων στην Κυπριακή κουλτούρα από τη Δύση, παρά σε μια ανάλυση της ερωτικής ιστορίας των Κυπρίων αυτόν τον αιώνα.

Πώς να είναι άραγε η Αφροδίτη σήμερα; Τι μορφές πήρε τον περασμένον αιώνα στην

Κύπρο; Είμαστε ανέραστοι σαν λαός; Έχουμε / είχαμε μια ερωτική κουλτούρα; Πως εκφράστηκε; Για να μετακινηθούμε από το σχετικά ποιητικό σχήμα της αναζήτησης της Αφροδίτης, σε ένα πιο κοινωνιολογικό πλαίσιο: Πως εξελίχτηκε η ερωτική ζωή των Κυπρίων αυτόν τον αιώνα; Μέσα από μια τέτοια έρευνα ίσως να μπορούσαμε και να ανιχνεύσουμε μορφές του ερωτικού που παρεισφρύνουν στον δημόσιο βίο. Ένα τυπικό παράδειγμα ήταν η διαπλοκή λ.χ. της επαναπροσέγγισης με δυο ερωτικές - ρομαντικές ιστορίες: Αλεξία - Τζεγκίς (1988) και Γιώτα - Σαλίχ (1993-95) οι οποίες έκφρασαν (αλλά και εν μέρει διαμόρφωσαν) την κοινή γνώμη για τις σχέσεις των δυο κοινοτήτων. Στην περίπτωση της Αλεξίας και του Τζεγκίς (που είχε συμπέσει με την αρχή του κινήματος επαναπροσέγγισης στο δεύτερο μισό της δεκαετίας του 80) είχαμε ένα μαζικό λιντσάρισμα του έρωτα των δυο νεαρών από την Ε/Κ κοινότητα. Ανθρωπολογικά βέβαια η υστερική αντίδραση ακολούθησε μια σεβάση πεπατημένη: τις αντιδράσεις των χωρικών της παραδοσιακής Κύπρου απέναντι στην κλοπή «της νεαρής γυναίκας». Το ότι ο νεοεμφανιζόμενος τότε εθνικισμός (ο οποίος κατά τα άλλα το έπαιζε «άνετος» και «αριστερίστικος»³) πρωτοστάτησε, ήταν χαρακτηριστικό των ριζών του εθνικισμού της δεκαετίας του 1990 σε ένα αντι-νεωτερικό ξέσπασμα. Αντίθετα στην περίπτωση της Γιώτας και του Σαλίχ ο εθνικισμός γνώρισε μια από τις πρώτες δημόσιες ήττες. Η προσπάθεια της πρωινής εκπομπής των Μαύρου - Σφέτσου (η οποία έπαιζε το ρόλο του πρωινού τυμπάνου για τον καθορισμό των πλαισίων της δημόσιας συζήτησης εκ μέρους του εθνικισμού) να παρουσιάσουν την Γιώτα σαν μια «ηθικά ύποπτη» γυναίκα η οποία χώρισε τον Ε/Κ άντρα της για ένα Τούρκο, έπεσε στο κενό. Η κοινωνία (μέχρι και η αρθρογραφία της ΜΑΧΗΣ) ξαφνικά αγκάλιασε την ερωτική ιστορία.

Ιδού λοιπόν το πλαίσιο της αναζήτησης:

Τι είδους ερωτισμό
παρήγαγε η Κύπρος
σαν συνοριακός χώρος;
Πάντως
οι άλλοι δεν έχασαν
τον συμβολισμό
των προσπαθειών μας
(ή έστω της πλειοψηφίας)
να αυτονομηθεί
από την Δύση
και να ακολουθήσει
μια πιο ανεξάρτητη
(άρα συνειδητά
συνοριακή)
πολιτική

Θα προσπαθήσουμε πιο κάτω να δούμε πως διαπλέκεται το ερωτικό με το πολιτικό, το ιδιωτικό με το δημόσιο - με μια έννοια τις ρίζες των ερωτικών συναισθημάτων/ ταυτίσεων στο Δημόσιο χώρο/ σφαίρα στην καθημερινότητα αλλά και ανάποδα πώς οι αλλαγές στο «Δημόσιο χώρο» διαμόρφωσαν, λογόκριναν, απελευθέρωσαν δυναμικές στην καθημερινότητα: Πως βίωσαν οι Κύπριοι τον έρωτα, το σεξ, το φλερτ, την έλξη του απαγορευμένου πόθου - και συνακόλουθα πώς οργάνωσαν την εκτόνωση αυτών των παθών σε «κόσμιες» μορφές ή πώς και πότε η «οργάνωση του ερωτικού» στην οικογένεια και τους συνακόλουθους θεσμούς χαλάρωσε, έσπασε, αφήνοντας ανοιχτή την πόρτα για κοινωνικές μεταμορφώσεις;

Ας ξεκινήσουμε από τα στοιχεία. Αν ακολουθήσουμε την πιο γνωστή ιστορία της σεξουαλικότητας των τελευταίων δεκαετιών, την ιστορία του Φουκώ, τότε θα πρέπει να αναζητήσουμε τα ίχνη της Αφροδίτης μέσα από την παραγωγή λόγου - και συνακόλουθων μορφών βιο-εξουσίας και μορφών οργάνωσης. Στην Κύπρο



Aristide Maillot: Τρεις Χάριτες, χαλκός 1930

ωστόσο είχαμε μέχρι τις τελευταίες δεκαετίες του 20ου αιώνα, μια βασική προφορική (επικοινωνιακά) νεοτερικότητα. Κατά συνέπεια τα τεκμήρια μας δεν μπορούν να έχουν μόνο την μορφή αναλύσεων γραπτών αναφορών. Σε αυτό το τομέα ωστόσο η «λαϊκή κουλτούρα» μας έχει αφήσει μια αρκετά πλούσια κληρονομιά σε τραγούδια και στις καταγραφές εθίμων. Η ανάπτυξη της κυπριακής ανθρωπολογίας (η της ανθρωπολογίας για την Κύπρο) η οποία έχει θέσει την οικογένεια σαν ένα από τους βασικούς αναλυτικούς της στόχους⁴, μας παρέχει επιπλέον στοιχεία για μια σειρά από πρακτικές αλλά και προφορικές αναφορές για την οργάνωση αλλά και τις αλλαγές στην δομή της οικογένειας τον 20 αιώνα. Σε αυτή την εργασία θα επικεντρώσω την κατ' αρχήν ανίχνευση του ερωτικού στην Κυπριακή νεοτερικότητα του 20ου αιώνα, σε 3 ειδη στοιχείων που διαπλέκουν την οργάνωση του ερωτικού / της ηδονής (ή της αναπαραγωγής) με την πολιτική - την οργάνωση της εξουσίας τόσο στον ιδιωτικό όσο και τον δημόσιο τομέα:

1. Αναφορές στο σώμα και ιδιαίτερα στα ερωτικά μέρη - λ.χ. μια ερώτηση που αξίζει να διερευνηθεί είναι πότε λέξεις (και τα παράγωγά τους) όπως «βίλλος», «βυζιά»,⁵ έγιναν ουσιαστικά απαγορευμένες στον δημόσιο λόγο. Διότι αξίζει να θυμηθούμε ότι

στις αρχές του αιώνα οι μανάδες ονόμαζαν τα αγοράκια τους «το βιλλουίν μου» ενώ η χρήση της λέξης «βυζιά» στα δημοτικά - λαϊκά τραγούδια ήταν συνηθισμένη. Υπάρχει μάλιστα και το φαινόμενο αλλαγής ονομάτων σε χωριά των οποίων το όνομα θύμιζε τη λέξη βίλλος - ένα γνωστό παράδειγμα είναι το «Καλό Χωριό» της Λεμεσού⁶. Η εκκαθάριση της γλώσσας από τις ερωτικές αναφορές συμβάδισε βέβαια με τον εκμοντερνισμό αλλά και με την καταπίεση της κυπριακής από την ελληνική γλωσσική εκδοχή.

2. Αναφορές σε θεσμούς, έθιμα και πρακτικές που συνοδεύουν την οργάνωση της σεξουαλικότητας στην οικογένεια και την κοινότητα και ευρύτερα η διασταύρωση του Δημόσιου με το Ιδιωτικό. Δυο βασικά κείμενα σε αυτό το πλαίσιο είναι το βιβλίο του Β. Αργυρού⁷ για τις αλλαγές στην τελετή του γάμου και το άρθρο του Cassia⁸ για την διαμόρφωση του ιδιωτικού και δημόσιου χώρου στην αγροτική Κύπρο. Πέρα από την κατανόηση της οργάνωσης του ερωτικού η διερεύνηση της δομής του διαχωρισμού της Δημόσιας (της πολιτικής) και της Ιδιωτικής σφαίρας (της οικογένειας) θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε την «μεγάλη μεταμόρφωση» των μέσων του αιώνα - και τα κοινωνικά υποκείμενα που την προώθησαν.

3) Αναφορές στην πορνεία αλλά και στη συμμετοχή των πουτάνων στην ευρύτερη κοινωνική ζωή - ή και πολιτική. Οι πόρνες / πουτάνες επιτελούν βέβαια ένα ρόλο στην κοινωνική οργάνωση της σεξουαλικότητας - από μια οπτική γωνία είναι οι «κοινές γυναίκες» του κυρίαρχου φύλου τις οποίες απολαμβάνει πέρα από τις δεσμεύσεις της μονογαμικής οικογένειας. Και δεν είναι βέβαια ανάγκη να εξιδανικεύσει κανείς ένα επάγγελμα του οποίου οι εργαζόμενες υπέφεραν από ένα τεράστιο κοινωνικό στίγμα. Αλλά εδώ ακριβώς πρέπει να αναγνωριστεί ότι το στίγμα δεν το ενίσχυαν μόνο οι άντρες σαν κυρίαρχο φύλο αλλά και οι γυναίκες / σύζυγοι, οικοκυρές, οι οποίες έβλεπαν τις πουτάνες εν δυνάμει ανταγωνίστριες / αντιπάλους. Κατά συνέπεια θα πρέπει να δούμε τον θεσμό της πορνείας σαν ένα σημείο εκτόνωσης της ανδρικής σεξουαλικότητας, αλλά και του ερωτισμού ευρύτερα, ανάμεσα στον δημόσιο και τον ιδιωτικό χώρο. Ο χώρος της πορνείας ήταν / είναι ουσιαστικά ένας τομέας του δημόσιου βίου στον οποίο βιώνονται / γίνονται «πράγματα» του ιδιωτικού βίου. Άρα η διερεύνηση αυτού του κομβικού σημείου μπορεί να μας βοηθήσει να κατανοήσουμε ίσως καλύτερα τις μεταμορφώσεις της Αφροδίτης - άλλωστε και στο μυθιστόρημα του Rushdie «Οι σατανικοί στίχοι» ο ποιητής καταφεύγει ανάμεσα στις πόρνες για να σωθεί από το φανατισμό των θρησκευτικών ορθών που κατακτούν την πόλη.

Αν και το θέμα της σεξουαλικότητας ήταν μέχρι πρόσφατα ταμπού εντούτοις είχε και έχει και η κυπριακή κοινωνία μια αφήγηση για την εξέλιξη των σεξουαλικών ηθών. Στην βασική της μορφή ακολουθεί την ευρύτερη Μεγάλη Αφήγηση ότι «εκμοντερνιζόμαστε, εκπολιτιζόμαστε» όσο επιδρά πάνω μας η Δύση / Ευρώπη. Η σεξουαλική μας απελευθέρωση με άλλα λόγια, θεωρείται και αυτή μέρος «του ευρωπαϊκού κεκτημένου». Η σχετική δειλία των βουλευτών να ψηφίσουν τον νόμο για την ομοφυλοφιλία (αλλά και η βασική επανάπαυση της πλειοψηφίας των ομοφυλοφίλων στην επιβολή της ευρωπαϊκής νομοθεσίας) μάλλον έχουν ενισχύσει τον μύθο ότι η ιστορία εδώ συμβαίνει μόνο στον βαθμό που κάτι Δυτικό εισάγεται στην τοπική κοινωνία... Θα προσπαθήσουμε πιο κάτω να ανιχνεύσουμε τις μεταλλαγές στην ερωτική ζωή ακολουθώντας τις τρεις γραμμές που σκιαγραφήσαμε πιο πάνω: Την δημόσια έκφραση ερωτικού λόγου, την διασταύρωση Δημοσίου και Ιδιωτικού και την συμβολική θέση της πουτάνας στην κοινωνική φαντασίωση. Καθ' οδόν θα προσπαθήσουμε να δούμε πως «καθάρισε η γλώσσα μας» αλλά και το πώς το καμπαρέ κέρδισε τελικά την μάχη με την νοικοκυρεμένη εστία. Βέβαια θα πρέπει να είμαστε και σαφείς για τα όρια αυτού του κειμένου. Είναι μια ανίχνευση ενός πεδίου που προβάλλει και χάνεται από την επιφάνεια της κοινωνικής έρευνας, χωρίς να έχει γίνει μέχρι στιγμής το κέντρο

μιας συστηματικής μελέτης. Το παρόν κείμενο θα πρέπει να ιδωθεί, σε αυτά τα πλαίσια, σαν ένα θκιάνεμα σε ένα οικείο αλλά και άγνωστο χώρο - και η προοπτική του μπορεί να είναι μόνο το ξεπέρασμά του. Να σημειώσουμε επίσης το συνηθισμένο πρόβλημα - παράγωγο του διαχωρισμού: Το κείμενο επικεντρώνεται στην ελληνοκυπριακή κοινότητα αν και στην ολοκληρωμένη της μορφή αυτή η έρευνα (για το ερωτικό στην Κύπρο) θα έπρεπε να καλύπτει και την τουρκοκυπριακή κοινότητα.

Αξίζει να μελετούμε την ερωτική ζωή - πέρα από την χρησιμότητα της σαν βασικό τομέα της καθημερινότητας; Ο έρωτας πέρα από τις συγκεκριμένες μορφές που μπορεί να πάρει σε συγκεκριμένες κοινωνικές δομές, εκφράζει και μια ευρύτερη και γοητευτικότερη διάσταση: Είναι το αίσθημα / πρακτική μέσα από την οποία επικοινωνούμε με τον Άλλον. Τι είδους ερωτισμό παρήγαγε η Κύπρος σαν συνοριακός χώρος; Πάντως οι άλλοι δεν έχασαν τον συμβολισμό των προσπαθειών μας (ή έστω της πλειοψηφίας) να αυτονομηθεί από την Δύση και να ακολουθήσει μια πιο ανεξάρτητη (άρα συνειδητά συνοριακή) πολιτική με διάφορα εξωτερικά στηρίγματα: Στα πλαίσια των εξελίξεων την δεκαετία του 1960 μια ελληνική εφημερίδα αποκάλεσε την Κύπρο «πόρνη της Μεσογείου». Τότε βέβαια μας εξόργισε το σχόλιο... Ίσως όμως με την τουριστική αποκατάσταση της Αφροδίτης, να πρέπει να το επαναξετάσουμε...



Η παραδοσιακή σεξουαλικότητα: Δημόσιες τελετουργίες σε ένα πατριαρχικό πλαίσιο

Ας ξεκινήσουμε από την ορολογία. Αχρησιμοποίησαμε πιο πάνω κάπως χαλαρά τους όρους «λαϊκό» και «παραδοσιακό» (σαν η κοινωνική οργάνωση και κουλτούρα που προηγήθηκε της νεοτερικότητας). Στο κείμενο που ακολουθεί θα χρησιμοποιήσουμε τον όρο «παραδοσιακό» να αντιστοιχεί στην ιστορική μορφή που χαρακτήρισε την κυπριακή κοινωνία τον 19ο αιώνα⁹ και τις αρχές του 20ου, όπως εισηγήθηκε ο Παπαλεοντίου¹⁰ στην ανάλυση της κυπριακής ερωτικής ποίησης. Ο όρος όμως «λαός» θα χρησιμοποιηθεί σαν αναφορά στα μη προνομιούχα (στο βαθμό που καλύπτουν όχι απλά την εργατική τάξη αλλά και το υποπρολεταριάτο και την μεσαία τάξη του παζαριού) στρώματα των πόλεων τα οποία όμως αντιλαμβάνονται τον εαυτό τους σαν τέτοια συλλογικότητα - στην έννοια του «λαού» με άλλα λόγια πρέπει να υπάρχει και ένα είδος αυτοσυνειδησίας¹¹. Σε αυτά τα πλαίσια η συλλογικότητα των πολιτών μπορεί να εκφράζεται με την έννοια του λαού αλλά η τελευταία έννοια εκφράζει περισσότερο μια αίσθηση διαχωρισμού από μια πολιτική, οικονομική ή πολιτιστική ελίτ.

Θα μπορούσαμε για λόγους ιστορικής οργάνωσης να χωρίσουμε τον 20ο αιώνα σε 3 περιόδους: Την περίοδο μέχρι το 1920/30 όπου συνεχίζει ακόμα να κυριαρχεί η παραδοσιακή κουλτούρα αλλά η παρακμή της είναι πλέον ορατή - και ιδιαίτερα η δεκαετία του 1920 μπορεί να χαρακτηριστεί σαν η δεκαετία των πρωτοπορειών που ανοίγει το δρόμο για

το μέλλον. Η δεύτερη περίοδος μπορεί να οριοθετηθεί από το 1930 μέχρι το 1960 όπου δημιουργούνται οι πολιτικές αλλά και οι σεξουαλικές δομές, όπως θα δούμε, της νεώτερης Κύπρου. Η τρίτη περίοδος καλύπτει την μεταποικιακή περίοδο - μια περίοδο που όπως θα δούμε πιο κάτω θα μπορούσαμε να την υποδιαιρέσουμε σε 3 μέρη: 1960-70, 1974-90, 1990+.

Η παραδοσιακή κοινωνία την οποία κληρονόμησε ο 20ος αιώνας φαίνεται να ήταν, όπως σημειώσαμε, και πιο πάνω «γλωσσικά άνετη», συγκριτικά τουλάχιστον, όσον αφορά την σεξουαλικότητα. Εφ' όσον όμως μιλούμε για μια προφορική κουλτούρα η αναζήτηση ενός ιστορικού σημείου όπου η δημόσια χρήση της λέξης «βίλλος», ας πούμε, αρχίζει να εξαφανίζεται, είναι δύσκολη - αν όχι αδύνατη. Ας δοκιμάσουμε όμως τις έντυπες προσπάθειες για καταγραφή του προφορικού λόγου - τα λεξικά. Τρία λεξικά της κυπριακής γλώσσας τα οποία έχει επανεκδώσει το Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών δίνουν μια εικόνα (και κάποιο δείγμα για τις τάσεις) της δημόσιας έκφρασης των ερωτικών λέξεων. Το λεξικό του Γ. Λουκά φαίνεται να συμπληρώθηκε την τελευταία δεκαετία του 19ου αιώνα - έγινε και μια προσπάθεια έκδοσης από το 1898 μέχρι το 1902. Σε αυτό το λεξικό του οποίου η κύρια έμφαση είναι να καταδειχθεί ότι η Κυπριακή έχει ελληνικές ρίζες, αναφέρεται η λέξη «βίλλος» με 5 παράγωγα (βίλλα, βιλλαράς - βιλλάς, βιλλάρατος, βίλλος - βήλλος - βύλλος, βιλλούριν). Αναφέρεται επίσης

χωρίς προσδιορισμό χρήσης το «βιλλούδιν». Αντίθετα η λέξη «πούττος» λείπει. Στο «γλωσσάριον» του Ε. Φαρμακίδη (το οποίο φαίνεται να γράφτηκε την περίοδο 1912 - 25), ο οποίος είχε γυρίσει αρκετά χωριά σαν δάσκαλος, υπάρχουν δυο λέξεις παράγωγα του βίλλου («βιλλάριν», «βίλλος») με τη σημείωση για το «βιλλούδιν»: «...εκλαμβάνεται κατά συνεκδοχήν αντί του υιός. Ιδίως επί της νηπιακής ηλικίας, ελα το βιλλούδιν μου, να δω είντα 'ν' πόσει». Αναφέρεται επίσης η λέξη «πουττίν» με επεξήγηση ότι χρησιμοποιείται και η λέξη «σσίστος». Αντίθετα το «γλωσσάριον» του Ι. Ερωτοκρίτου (ο οποίος ήταν ένας τοπικός προύχοντας από το Πισσούρι) το οποίο φαίνεται να συντάχτηκε στο μεγαλύτερο μέρος του, την περίοδο 1920-1931 (η ίσως και μετά) διαφαίνεται μια νέα στάση: Τόσο στη λέξη βίλλος, όσο και στη λέξη πουττίν σημειώνεται: «Η λέξη ουδέποτε ακούγεται δημοσίως». Αξίζει να σημειωθεί ότι την απαίτηση για λογοκρισία του δημόσιου λόγου την έθεσε ευθαρσώς η ανερχόμενη αστική τάξη στα τέλη του 19ου αιώνα μπροστά στο φαινόμενο της απώλειας ελέγχου πάνω στις κατώτερες τάξεις των πόλεων. Όπως τεκμηριώνει ο Κατσιαούνης στην εξαιρετική του αναφορά στο θέμα, οι εφημερίδες των αστών έγγραφαν οργισμένες για «τους χειρόνακτας αχθοφόρους και εν ενί λόγω καθάρματα της αγοράς παντός είδους» όπως και για τους «αγυιόπαιδες» (χαμίνια του δρόμου) και απαιτούσαν από τις αρχές «νομοθετήματα» ενάντια στη «χυδαία έκφρα-

ση» τα «αστεία» και τις «βρώμικες λέξεις» των κατωτέρων τάξεων¹². Και προφανώς η απαίτηση των αστών πέρασε από την νομοθεσία στην καταγραφή της στα λεξικά.

Από ότι φαίνεται λοιπόν από τα λεξικά, αλλά και από την κοινωνική ιστορία, η δημόσια έκφραση του ερωτικού άρχισε να λογοκρίνεται από τα τέλη του 19ου αιώνα και να υποχωρεί μετά τις πρώτες δεκαετίες του 20ου. Σε αυτήν την εκστρατεία λογοκρισίας, οι ανώτερες τάξεις φαίνεται να ανέλαβαν ρόλο «διαπαιδαγωγού / φορέα πειθαρχίας» για τα λαϊκά στρώματα - είναι εκφραστικό λ.χ. ότι ο Έρωτοκρίτου, σαν τοπικός προύχοντας, τονίζει ακόμα και στο λεξικό την λογοκρισία.

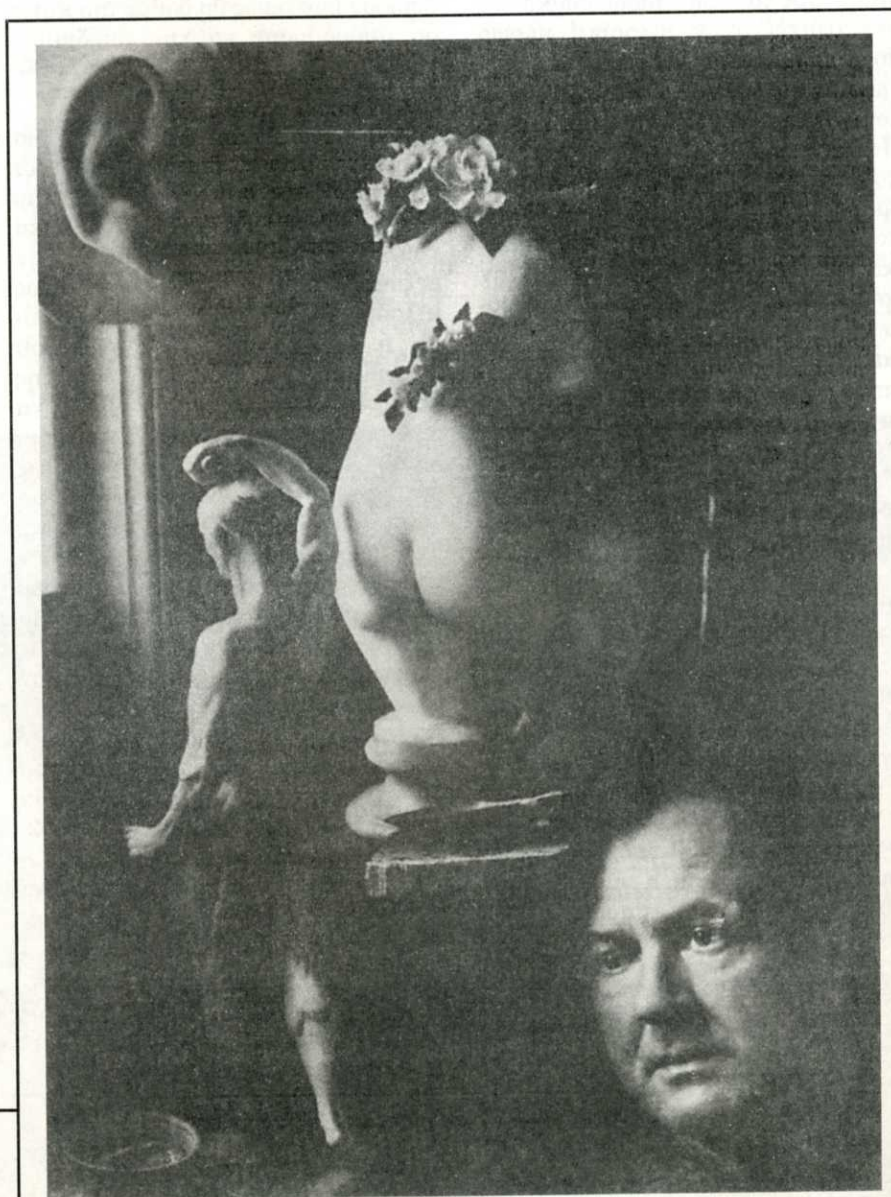
Πριν προχωρήσουμε στα συνεπαγόμενα της λογοκρισίας ας δούμε τι μπορούμε να διαγνώσουμε από την «γλωσσική άνεση» των παραδοσιακών. Είναι πιο εύκολο, ακολουθώντας την γλωσσοψυχολογία, να δούμε στην μοντέρνα λογοκρισία των ερωτικών λέξεων, μια μορφή καταστολής και νεύρωσης. Αυτό όμως σημαίνει ότι η παραδοσιακή κοινωνία δεν είχε αυτές τις νευρώσεις; Θα μπορούσε βέβαια κάποιος να δει στην ελεύθερη έκφραση της λέξης «βίλλος» μια μορφή εκτόνωσης ή ακόμα και επαναβεβαίωσης της πατριαρχικής εξουσίας - άλλωστε είναι χαρακτηριστικό ότι είναι η λέξη βίλλος που κυριαρχεί όχι το ποουτίν. Και η αναφορά στην επίκληση της μάνας στον γιο - βιλλούν θα μπορούσε να ερμηνευτεί σαν μια μορφή ταύτισης της μάνας με τον γιο και άρα να αξίζει να συζητηθεί στα πλαίσια της κοινωνικής ψυχανάλυσης. Η παραδοσιακή κοινωνία ήταν πατριαρχική - αλλά το θέμα είναι ποια ακριβώς ήταν η συγκεκριμένη δομή, οι ρόλοι αλλά και οι δυναμικές στις αρχές του αιώνα. Στο κείμενο του Περισιάνη,¹³ η γυναίκα παρουσιάζεται ουσιαστικά σαν ένα άτομο σε μια θέση - ρόλο που είναι de facto «αδύνατη / ανέφικτη»: «Αν ήταν δυνατό να συνδιαστούν η ιδέα της παρθενιάς και της μητρότητας, η ιδανική σύζυγος θα ήταν μια μητέρα, παρθένα σε αισθήσεις και σκέψεις». Έπρεπε δηλαδή η γυναίκα να είναι μια Παναγία - σύμφωνα, άλλωστε, και με την ηγεμονική χριστιανική ιδεολογία. Αυτή όμως είναι μια στατική εικόνα όπως θα δούμε. Κάτω

από την επιφάνεια της κυρίαρχης ιδεολογίας υπήρχε μια πιο περίπλοκη πραγματικότητα: Η γυναίκα δεν «έπαιζε» μόνο ένα παθητικό ρόλο (είχε τις δικές της σφαίρες δράσης και καθορισμού) και η σεξουαλική ζωή είχε μια πιο περίπλοκη ιστορία και δυναμική. Η γυναίκα παρθένα - μητέρα προφανώς δεν θα μπορούσε να αποκαλεί τα αγοράκια της βιλλούν - και οι κόρες όπως θα δούμε είχαν άλλα σχέδια στο μυαλό τους παρά να διαπραγματεύονται μόνο την ανέφικτη συνταγή της μητέρας - παρθένας.

Τι σήμαινε λοιπόν η σχετικά άνετη χρήση σεξουαλικών λέξεων; Θα εισηγώμουν ότι με βάση αυτό το στοιχείο αλλά και μερικά άλλα που σημειώνονται πιο κάτω, **η σεξουαλικότητα στην παραδοσιακή κοινωνία ήταν με ένα ιδιόμορφο τρόπο. «δημόσια»/κοινωνική χωρίς να είναι «πρόβλημα» είχε δηλαδή τεθεί η σεξουαλικότητα**

σαν ζήτημα προς διασαφήνιση από τον δημόσιο λόγο.

Η παραδοσιακή σεξουαλικότητα θεωρείται σήμερα «βάρβαρη» σε ένα μεγάλο βαθμό - ας προχωρήσουμε, λοιπόν στο κέντρο της «βαρβαρότητας», το οποίο τυγχάνει να είναι και η πρώτη νόμιμη ερωτική πράξη και η οποία γινόταν σχεδόν σε πλήρως κοινοτικό πλαίσιο: Το έθιμο της πρώτης νύχτας του γάμου με το κρέμασμα των σεντονιών με το αίμα της παρθενιάς είτε στο μπαλκόνι είτε στους τοίχους. Είναι μια εικόνα η σκηνή που συνήθως προκαλεί την οργή των γυναικών, όταν αφηγείται κανείς την παραδοσιακή οργάνωση της σεξουαλικότητας - ενώ και οι άντρες δεν φαίνονται να νοιώθουν και ιδιαίτερα άνετα. Στην μοντέρνα της εκδοχή, η ερμηνεία του εθίμου είχε να κάνει με ένα βιασμό της γυναίκας (η οποία θεωρείται ότι ήταν πλήρως παθητική στην ερωτική πράξη) και την επίδειξη των αιμά-



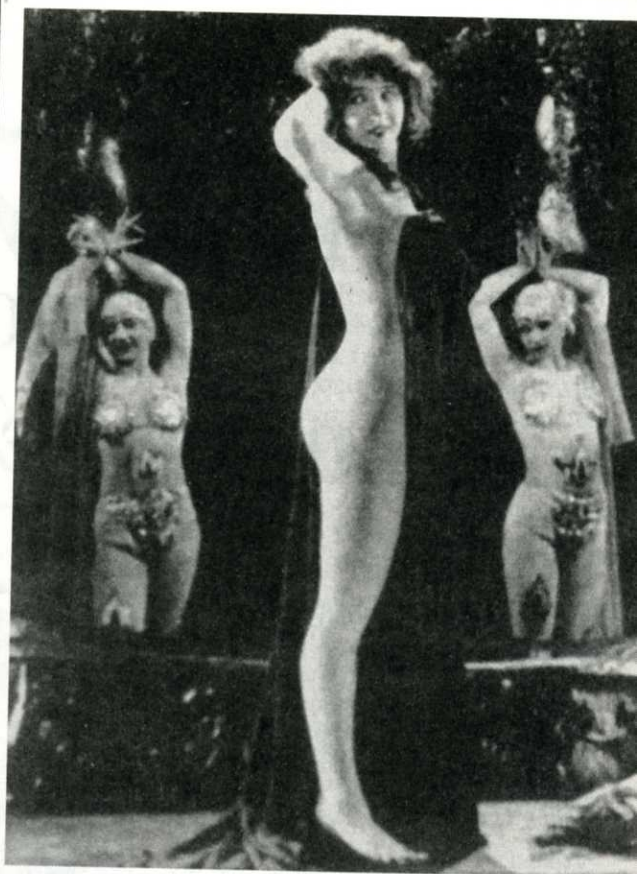
των σαν δείγμα της αντρικής κατάκτησης. Δεν μπορεί κάποιος να αρνηθεί αυτή την διάσταση πλήρως... Όμως είναι αμφίβολο αν έτσι βίωνταν από την πλειοψηφία στην παραδοσιακή κοινωνία. Κατ' αρχήν αξίζει να σημειωθεί ότι οι άλλες γυναίκες (λχ η πεθερά, μάνα) έπαιζαν σημαντικό, εποπτικό ρόλο στην όλη διαδικασία. Αλλά και ο αρσενικός επιβήτορας δεν αντιμετωπιζόταν ακριβώς σαν ένας κατακτητής - μάλλον σαν έφηβος ο οποίος έπρεπε να αποδείξει ότι είχε φτάσει η ώρα της ενηλικίωσης του αντιμετωπιζόταν. Έτσι το έθιμο της «σφαγής του κόκορα» είχε συνήθως την συμβολική διάσταση να του δώσει «δύναμη» ενώ το κρέμασμα των σεντονιών ήταν μια διπλή συμβολική επιβεβαίωση: Της μεν γυναίκας γιατί ήταν πραγματικά παρθένα, του μεν άντρα γιατί τα κατάφερε.¹⁴ Το πως ένιωθε η κοπέλλα είναι δύσκολο να το κρίνει κανείς χωρίς στοιχεία. Αλλά σε μια παραδοσιακή κουλτούρα στην οποία η πρώτη νύχτα του γάμου ήταν και η επίσημη αρχή της σεξουαλικής ζωής του ζευγαριού είναι λογικό και αναμενόμενο ότι τόσο η αντρική όσο και η γυναικεία κουλτούρα θα είχαν αναπτύξει μορφές προετοιμασίας - και σε αυτό το πλαίσιο (στο κοινό άγχος των δυο εφήβων που έπρεπε «να τα καταφέρουν») μπορεί να ήταν μια απαίσια σεξουαλική εμπειρία ή μια ηδονικά οργανική αναλόγως της προετοιμασίας των δυο νεαρών. Αλλά υπάρχει μια άλλη διάσταση αυτής της ερωτικής πράξης την οποία τονίζει ο Αργυρού: **Η δημόσια διάσταση της.** Δηλαδή το ζευγάρι έκανε σεξ σε ένα κλειστό χώρο αλλά απ' έξω περίμεναν να ακούσουν τα νέα... Και με μια έννοια η επίδειξη του αίματος ήταν και μια επίδειξη της ίδιας της ερωτικής πράξης. Αυτή η δημόσια διάσταση συνάδει ουσιαστικά με την πιο άνετη δημόσια έκφραση για την σεξουαλικότητα. Αξίζει επίσης να αναρωτηθεί κανείς και για το είδος της σεξουαλικότητας που υπήρχε στην παραδοσιακή οικογένεια όταν όλη η οικογένεια κοιμόταν ουσιαστικά στον ίδιο χώρο με ελάχιστα διαχωριστικά. Σαφώς οι ήχοι που συνοδεύουν την μεταμοντέρνα σεξουαλικότητα θα πρέπει να ήταν περιορισμένοι. Αλλά είναι κάπως απίθανο να ήταν πλήρως εξαφανισμένοι. Και

προφανώς τα παιδιά μεγάλωναν με ένα έστω background ήχο ερωτικής ηδονής στα αυτιά τους. Πάντως αν πάρουμε σαν δείγμα τα μυλωμένα τραγούδια τα οποία περιέχονται στην ανθολογία που συνέταξε ο «Λάμαχος»¹⁵ φαίνεται ότι η παραδοσιακή κοινωνία είχε γνώση (τουλάχιστον στην ερωτική της ποίηση) και του πρωκτικού και του στοματικού έρωτα¹⁶. Πόσο δεδομένα ήταν, ωστόσο, μένει να διερευνηθεί πέρα από αυτή την αρχική ανίχνευση.

Το ότι η κοινωνία στις πρώτες δεκαετίες του 20ου αιώνα ήταν πιο χαλαρή με την σεξουαλικότητα μπορούμε να το δούμε και από την κουλτούρα των πόλεων.

Στο Ακταίον της Λεμεσού λ.χ. όπου σύχναζε και η αριστοκρατία αλλά και η διάνοηση της πόλης «καλλιτέχνιδες διαφόρων εθνικοτήτων - Γαλλίδες, Ισπανίδες, Γερμανίδες, Βοημίδες και Ιταλίδες - ψυχαγωγούν και ξεφειρίζουν την νεολαία αλλά και μεγαλύτερες ηλικίες με τα τραγούδια και τους χορούς των (επίδειξη «Ιταλικών γαμπών» ονομάζει τους χορούς τους η «Αλήθεια» της 13ης Οκτωβρίου 1910).¹⁷ Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι ο δρόμος που εφάπτεται με την πλατεία Ηρώων (στην οποία υπήρχαν από παλιά καμπαρέ και «κέντρα διασκέδασης») εθεωρείτο το Καρτιέ Λατέν της Λεμεσού όπου ζούσαν οι διανοούμενοι της πόλης.

Θα πρέπει να αναφέρουμε ότι στις πόλεις (ιδιαίτερα στο Βαρώσι και την Λεμεσό) είχε αρχίσει να αναπτύσσεται από την δεκαετία του 1910 και ένας φεμινιστικός λόγος - ένας λόγος ωστόσο που τόνιζε την ισότητα αλλά δεν άγγιζε καν το ζήτημα της σεξουαλικότητας¹⁸. Το ζήτημα της γυναικείας απελευθέρωσης ήταν και από τα σημαντικά ζητήματα που έθεσε το, πολιτιστικά μοντερνιστικό,



Αξιοπρεπών κυρίων... καλλιτεχνικές φαντασιώσεις! 1910 (από φεμινιστικό ημερολόγιο της Αθήνας)

κομμουνιστικό κίνημα την δεκαετία του 1920. Έτσι μια περίφημη ομιλία για την ισότητα των γυναικών¹⁹ στο εργατικό κέντρο της Λεμεσού έγινε αιτία να έχουν οι προλετάριοι κομμουνιστές μια από τις πρώτες θετικές αναφορές στον τύπο της πόλης. Και φαίνεται ότι υπήρχε μια γυναικεία ομάδα στην κομμουνιστική κίνηση.

Όσον αφορά στην ευρύτερη κατάσταση των κατωτέρων τάξεων στις πόλεις η αναφορά του Surridge (ο οποίος έκανε μια, ιστορική πλέον έρευνα για την κατάσταση του αγροτικού πληθυσμού στα τέλη της δεκαετίας του 1920) είναι ενδιαφέρουσα:

«Ανάμεσα στους Έλληνες Χριστιανούς η συμβίωση πριν τον γάμο αλλά μετά την τελετή του αρραβώνα συμβαίνει κάποτε, αλλά υπάρχουν πολύ λίγες περιπτώσεις όπου δεν ακολουθεί ο γάμος όταν η γυναίκα μένει έγκυος. Αυτού του είδους ο «δοκιμαστικός» γάμος είναι πιο συνηθισμένος ανάμεσα στους φτωχότερους των πόλεων».²⁰

Όπως θα δούμε πιο κάτω το μοντέλο των φτωχών των πόλεων του 1920 θα γινόταν μετά το 1960 το κυρίαρχο μοντέλο.

Το σώμα στην σκιά της Ιστορίας: Η επανάσταση της δεκαετίας του 1940

Πότε έγινε η μεγάλη αλλαγή από την «παραδοσιακή» οικογενειακή / σεξουαλική δομή στην πιο γνωστή μορφή που γνωρίσαμε όσοι γεννηθήκαμε στο δεύτερο μισό του αιώνα; Ο Αργυρού προσδιορίζει την αλλαγή κάπου μεταξύ 1930 και 1960 ενώ ο Λοΐζος²¹ φαίνεται να επικεντρώνει την έμφαση στην δεκαετία του 1940. Το 1945 (τέλος του πολέμου, επιστροφή στρατιωτών) φαίνεται να είναι σημείο καμπής τόσο στις αναφορές του Αργυρού όσο και του Cassia. Κατά τον Αργυρού η μεγάλη αλλαγή από την παραδοσιακή οικογενειακή δομή σε μια πιο νεότερη μορφή ήταν αποτέλεσμα μιας έντονης διαμάχης στην οποία κεντρικό ρόλο έπαιξε η νεολαία. Η παρακμή λ.χ. του έθιμου της δημόσιας έκθεσης των αποτελεσμάτων της «πρώτης νύχτας» αποδίδεται στην αυξανόμενη άρνηση των νέων (- ανδρών και γυναικών) να υπόκεινται σε αυτή την τελετή ενηλικίωσης. Ο Λοΐζος αποδίδει τις αλλαγές στις πληθυσμιακές και πολιτιστικές αλλαγές: Η αύξηση του γυναικείου πληθυσμού αλλάζει το έθιμο της παροχής της προίκας από τον άντρα στην γυναίκα ενώ η εισαγωγή νέων τεχνολογιών και εμπειριών (όπως η εκπαίδευση, η αστικοποίηση και ευρύτερα η αναζήτηση εργασίας εκτός του χώρου του χωριού) έδωσε για πρώτη φορά την ευκαιρία στις νεότερες γενιές να αμφισβητήσουν την εξουσία των γονιών - και ιδιαίτερα του πατέρα. Και ο Λοΐζος είναι σαφής για τις πολιτικές προεκτάσεις αυτής της ηλικιακής διαμάχης:

«Αν η εκκλησία είχε στους κόλπους της «πατέρες που γνώριζαν καλύτερα» τότε το ΑΚΕΛ ήταν γεμάτο από «επαναστατημένους γιους».



Αξίζει εδώ να τονίσουμε την σημασία της δεκαετίας του 1940 για την ευρύτερη ιστορία της Κύπρου. Αν και σαν τέτοια η δεκαετία είναι βαθύτατα υποβαθμισμένη στην επίσημη ιστοριογραφία²² εντούτοις αυτή η δεκαετία είναι σε ένα μεγάλο βαθμό η «χαμένη σύνδεση» στην σύγχρονη ιστορία. Αυτή τη δεκαετία οι λαϊκές τάξεις της Κύπρου πέρασαν σε μια σαρωτική επίθεση ενάντια στο κατεστημένο (ας χρησιμοποιήσουμε αυτόν τον όρο για να περιγράψουμε το status quo) που δημιούργησε τις δυναμικές που χαρακτήρισαν την ιστορική πορεία της Κύπρου τα επόμενα 50 χρόνια. Κατ' αρχήν η δεκαετία του 1940 έθεσε τις βάσεις (μέσα από έντονους διεκδικητικούς αγώνες) ενός Κυπριακού μοντέλου «ελέγχου του καπιταλισμού» - με

κύριους άξονες τον θεσμό της ΑΤΑ που κερδήθηκε με τους αγώνες του 1941-44 και την αναγνώριση του ρόλου των οργανώσεων της εργατικής τάξης στην ρύθμιση της εργασίας, των συλλογικών συμβολαίων και του περιορισμού της απόλυτης εξουσίας των εργοδοτών που αποκτήθηκαν σαν αποτέλεσμα των μεγάλων ταξικών αντιπαραθέσεων του 1946-48. Στο πολιτικό επίπεδο η δεκαετία του 1940 και ιδιαίτερα μετά το 1944 έθεσε τις βάσεις του Κυπριακού αντι-αποικιακού κινήματος - ουσιαστικά οι πρώτοι νεκροί του αντιαποικιακού αγώνα έπεσαν στο Λευκόνοικο τις 25 του Μάρτη του 1945. Και ευρύτερα οι μαζικές κινητοποιήσεις της δεκαετίας δημιούργησαν μια de facto κοινωνία των πολιτών - μια σειρά από πρακτι-

κές αλλά και μορφές δημόσιου λόγου και πράξης οι οποίοι ξέφευγαν από τα νομικά πλαίσια και λειτουργούσαν σαν τροποπέδη στις συνειδητές στρατηγικές της αποικιοκρατίας όπως λ.χ. η συνεχής προσπάθεια των αρχών να κηρύξουν το ΑΚΕΛ, τις αριστερές συντεχνίες κλπ εκτός νόμου. Στην Κύπρο είχε εμπεδωθεί ένα θεσμικό πλαίσιο το οποίο ακόμα και οι Άγγλοι δεν μπορούσαν να υπερβούν ή να αντιμετωπίσουν και είναι ακριβώς αυτό το πλαίσιο (τοπικών συλλόγων, συντεχνιών, οργανώσεων διαφόρων ειδικοτήτων και ταυτοτήτων) που δημιούργησε ένα ιδιότυπο είδος «κοινωνίας των πολιτών» στην Κύπρο που συνήθως παραγνωρίζεται από αναλυτές που επικεντρώνονται μόνο σε είδη αυτοοργάνωσης των πολιτών που συμβαδίζουν με τα δυτικά πρότυπα. Και αυτοί οι ενδιάμεσοι θεσμοί έπαιξαν σημαντικό ρόλο στην αποφυγή της γενίκευσης της εμφύλιας διαμάχης που προωθούσε ο Γρίβας το 1955 - 59 αλλά και στις δικονομικές συγκρούσεις του 1963-64.²³

Έχουμε στοιχεία που τεκμηριώνουν την σύνδεση των πολιτικών αλλαγών και των αλλαγών στην δομή της οικογένειας και κατά προέκταση της σεξουαλικότητας: Τα εμπειρικά στοιχεία φαίνεται να στηρίζουν την σύνδεση που εισηγήθηκε ο Λοΐζος ανάμεσα στο «λαϊκό κίνημα» της αριστεράς τη δεκαετία του 40 και την αμφισβήτηση εκ μέρους της νεολαίας των παραδοσιακών πατριαρχικών δομών. Έτσι σε μια καταγραφή των μελών του ΑΚΕΛ στην επαρχία Αμμοχώστου το 1948²⁴ έχουμε ένα ποσοστό γύρω στα 66% το οποίο είναι κάτω από 30 χρονών, 28.5% ανάμεσα σε 30 και 40 και μόνο 5.5% ήταν πάνω από 41 χρονών. Την ίδια περίοδο έχουμε και μια εντυπωσιακή σε μερικές περιπτώσεις οικογενειακή ρήξη σε αστικές οικογένειες - στο Βαρώσι είχαμε και ειδικές εκκλήσεις μέσω του τύπου προς τα «πλανεμένα παιδιά» η οποία στόχο «να επαναφέρει με την πειθό στην εθνική γραμμή τους αριστερούς νέους της Αμμοχώστου, τους νεωτερίζοντες ιδεολόγους, αρκετούς τέκνα της αστικής και των άλλων ευπόρων τάξεων της πόλεως οι οποίοι είχαν συσπειρωθεί γύρω από τις οργανώσεις και τις εφημερίδες της αριστεράς».²⁵ Στην Λεμεσό υπήρχε μια



ολόκληρη τάση ρήξης με το παρελθόν ανάμεσα στους μεσοαστούς διανοούμενους της πόλης από την δεκαετία του 1920 - ενδεικτικό δείγμα ήταν άλλωστε η έκδοση του περιοδικού «Αβγή».

Όσον αφορά την παραγωγή του ερωτικού λόγου έχουμε μια έμμεση αλλά δυστυχώς ασαφή αναφορά του Λάμαχου στην ανθολογία της Κυπριακής ερωτικής ποίησης - εκεί αναφέρει ότι τα ποιήματα τα οποία καταγράφονται στην έκδοση ανήκουν στην περίοδο 1930-50²⁶. Το γιατί δεν διευκρινίζεται. Αξίζει πάντως να αναφερθεί ότι η δεκαετία του 1930 χαρακτηρίζεται από μια άνθιση της «ληστρικής λαϊκής λογοτεχνίας»²⁷ (μέρος της οποίας ήταν και το αφήγημα του Ανθία «Ένας Γραικός που έγινε παπάς» αλλά και η αναβίωση του ενδιαφέροντος για τα Χασαμπουλιά) αλλά είναι επίσης και η δεκαετία κατά την οποία η ομοφυλοφιλία κάνει την εμφάνισή της στον δημόσιο λόγο (πέρα από την ερωτική ποίηση). Ξεσπά το σκάνδαλο με την «αλυσίδα» - μια ιστορία ερωτικών επαφών Άγγλων με νεαρούς και από τις δυο κοινότητες.²⁸ Σε αυτό το πλαίσιο η δεκαετία του 1930 έχει τα συμπτώματα μιας περιόδου «κρίσης αξιών» - που εκφράζεται είτε με υστερίες «ηθικού πανικού» είτε με την άνθιση μιας λαϊκής κουλτούρας με ελευθεριάζοντα στοιχεία (εξιδανίκευση παρανόμων, νέες πολιτιστικές αναζητήσεις).

Αν η δεκαετία του 30 είναι μεταβατική (και η πολιτική πρακτική είναι ουσιαστικά λογοκρινόμενη από την Παλμεροκρατία) η δεκαετία του 40 είναι η περίοδος των κινητοποιήσεων - και της συγκρότησης του «λαού» σαν συλλογικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο όπου το Δημόσιο «εκρήγνυται» είναι ενδιαφέρον να δούμε

πως αντιμετωπίζεται ο νευραλγικός χώρος της πορνείας - ο χώρος των ερωτικού στον δημόσιο χώρο. Τα όρια του λαού όχι απλά φτάνουν μέχρι τις πουτάνες αλλά οι πουτάνες γίνονται και ένα είδος συμβόλου του λαού που διεκδικά την αξιοπρέπειά του. Το κλίμα της περιόδου φαίνεται στις αναμνήσεις δύο ηγετών του λαϊκού κινήματος τότε: του Ζιαρτίδη και του Σέρβα. Ο Ζιαρτίδης στην ανάμνηση του για τους μεγάλους απεργιακούς αγώνες της δεκαετίας του 1940 και ιδιαίτερα για την απεργία του 1944, σημειώνει:

«Θα αναφέρω μερικά συγκινητικά παραδείγματα από τον αγώνα της 1ης του Μάρτη. Ήταν ένας πολύ δύσκολος, σκληρός αγώνας, που δίχως την αλληλεγγύη του λαού δεν θα επιτύχανε. Πώς εκδηλώθηκε αυτή η αλληλεγγύη; Πρώτα ανάμεσα στους μεσαίους της πόλης... (αλλά και) οι λεπροί λοιπόν έκαναν έρανο για να ενισχύσουν τον αγώνα της 1ης του Μάρτη. Οι ιερόδουλες της περιοχής έκαναν επίσης έρανο για να ενισχύσουν το απεργιακό ταμείο. Μια απ' αυτές θυμούμαι είχε προσφερθεί να μας δώσει το δακτυλίδι της. Δεν το πήραμε βέβαια αλλά αυτό δείχνει πόσο είχε επεκταθεί η συμπάθεια και η αλληλεγγύη του λαού στον αγώνα εκείνο».²⁹

Ο έρανος των πουτάνων δείχνει όντως την λαϊκή αλληλεγγύη αλλά δείχνει και δυο άλλα πράγματα: Ότι τα όρια του λαού έφταναν σαφώς μέχρι τις πουτάνες και ότι οι ίδιες οι πουτάνες ένοιωθαν να ταυτίζονται με ένα αγώνα στον οποίο δεν συμμετείχαν άμεσα και τα κέρδη του (η ΑΤΑ δεν θα τις επηρέαζε με κανένα τρόπο. Η ταύτιση των πουτάνων με ένα συνδικαλιστικό αγώνα σε μια «ομαλή» ιστορική περίοδο μάλλον θα εθεωρείτο απίθανο φαινόμενο - και ίσως να μην γινόταν καν αποδεκτή αν το εργατικό κίνημα ήθελε να προβάλει το καθωσπρεπισμό του. Αντίθετα από ότι φαίνεται την δεκαετία του 40 τα σύνορα του λαού δεν έχουν ακόμα χαραχτεί με διαχωριστικές γραμμές στάτους. Το φαινόμενο δεν είναι κυπριακό. Η πόρνη υπήρξε ένα αμφιλεγόμενο αλλά σημαντικό σύμβολο των γαλλικών εξεγέρσεων του 19ου αιώνα (1830, 1848, 1871) αλλά και τις ισπανικής επανάστασης του 1936. Στην φάλαγγα των αναρχικών που ξεκίνησε από την

Βαρκελώνη για να απελευθερώσει την Σαραγόσα, υπήρχε μια σημαντική παρουσία των πουτάνων της Βαρκελώνης. Όπως παρατηρεί η Ρ. Δημοπούλου η πόρνη ταυτίζεται ως ένα σημείο με τον λαό στην φανταστική αναπαράσταση της επανάστασης: «Η εικόνα της πόρνης είναι πολύτιμη γιατί συμβολίζει τη ρήξη με το παρελθόν, γιατί συσσωρεύει στο πρόσωπο της όλη την ατιμία, τη μιζέρια και την αναξιοπρέπεια, κι ενώ αποδέχεται αυτή την εικόνα, πετάει με περιφρόνηση την ευθύνη στον αντίπαλο. Η πόρνη, όμως, με αυτό το εξαθλιωμένο πρόσωπο συμβολίζει, όπως θα έλεγε και η Λουίζ Μισέλ, το πρώτο θύμα της κοινωνικής αδικίας και για το λόγο αυτό η επανάσταση οφείλει να τιμά την παρουσία της στην πρώτη γραμμή της μάχης».³⁰

Έτσι σε μια καταγραφή των μελών του ΑΚΕΛ στην επαρχία Αμμοχώστου το 1948 έχουμε ένα ποσοστό γύρω στα 66% το οποίο είναι κάτω από 30 χρονών, 28.5% ανάμεσα σε 30 και 40 και μόνο 5.5% ήταν πάνω από 41 χρονών

Με αυτή την έννοια ο Ζιαρτίδης θυμάται στο τέλος της ζωής του τους λεπρούς και τις πόρνες σαν σύμβολα μιας αλληλεγγύης που αγκαλιάζει όλο τον λαό αλλά η μνήμη του τονίζει έστω και έμμεσα την κοινωνική αδικία που υφίσταται η πουτάνα: Το δακτυλίδι που προσφέρεται είναι μια έμμεση αλλά σαφής αναφορά στην πίστη / άποψη ότι οι πόρνες είναι θύματα, που έπεσαν στην κατάσταση στην οποία βρίσκονται είτε λόγω φτώχειας, είτε λόγω υποσχέσεων για

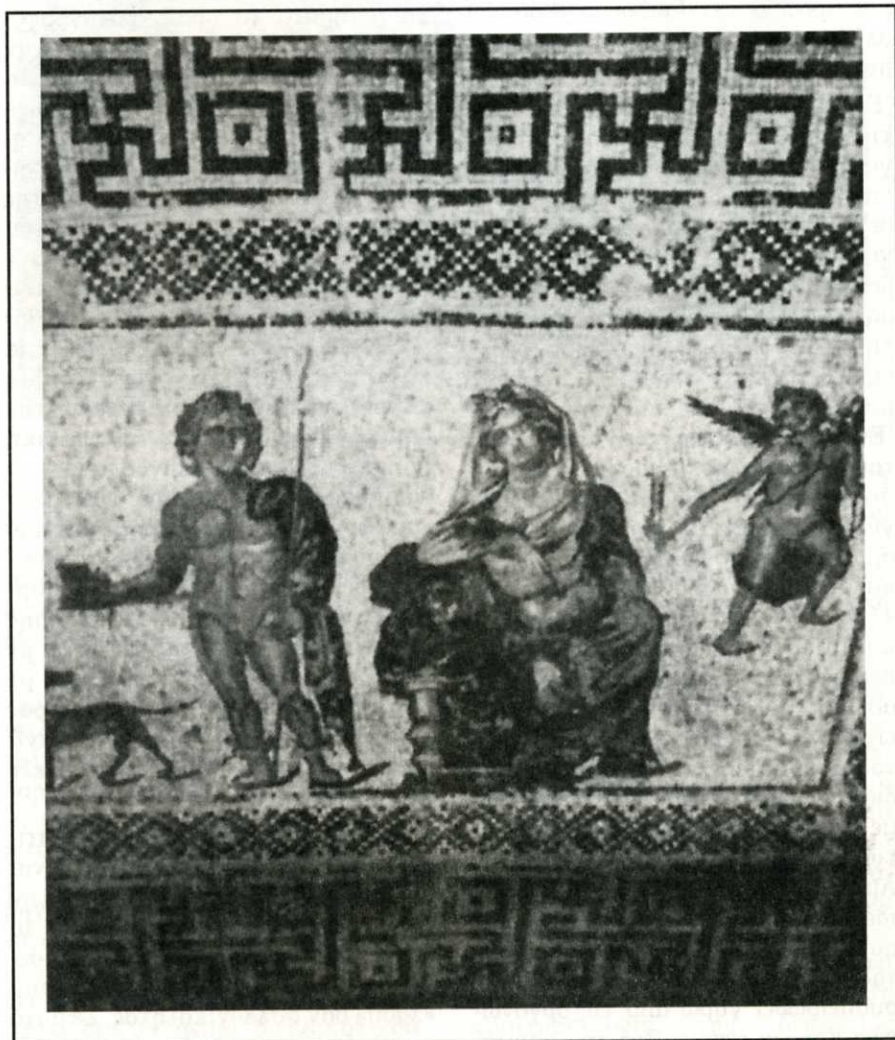
γάμο (το δακτυλίδι του αρραβώνα) που δεν τηρήθηκαν.

Αυτή την τιμητική θέση για την πουτάνα στους κοινωνικούς αγώνες την συναντάμε και στα απομνημονεύματα του χαρισματικού ηγέτη της Αριστεράς την δεκαετία του 40, του Π. Σέρβα. Αναπολώντας την Λεμεσό που έζησε σαν δήμαρχος ο Σέρβας αναφέρεται με ιδιαίτερη αγάπη στην Κεζιμπά, την τουρκοκυπρία πουτάνα - και στην ροή του λόγου αποδίδει κάτι από την Κεζιμπά στην πόλη ολόκληρη, «άτακτη»:

«Η Κεζιμπά ήταν η πιο ξακουστή ιερόδουλη στην μικρή μας άτακτη πολιτεία. Όταν για πρώτη φορά την συνάντησα με εντυπωσίασε η σεμνότητα και η ευγένεια της καθώς και η προσπάθεια της στο πως θα παρουσίαζε την προσφορά της. Αμήχανα άνοιξε την τσάντα της. Πήρε ένα φάκελο και ψέλλισε: Αυτά

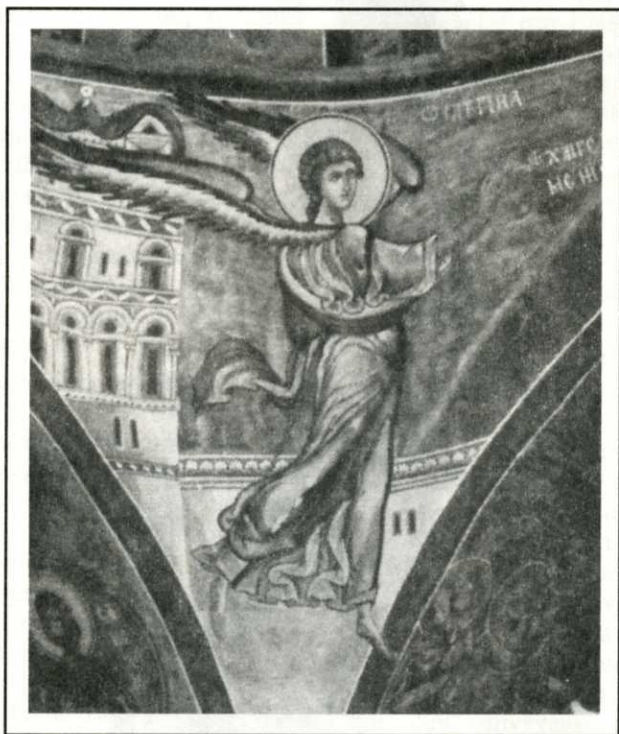
τα χρήματα είναι για τα ορφανά».³¹

Ήταν από τις πρώτες εισφορές για την δημιουργία παιδικής στέγης για τα φτωχά και ορφανά παιδιά της πόλης. Εδώ η πουτάνα προβάλλει όχι μόνο με το αίσθημα της προσφοράς, όπως στην απεργία του 1944, αλλά και με μια ευγένεια/ ανωτερότητα την οποία ο Σέρβας αντιπαραβάλλει στην τσιγγουνιά των αστών της πόλης. Και κλείνει την αναφορά του με την εικόνα της Κεζιμπά να στέκεται στο δρόμο μαζί με χιλιάδες άλλους για να υποδεχτούν «το φτωχόπαιδο που έγινε δήμαρχος», όταν ο Σέρβας αποφυλακίστηκε από τους Βρεττανούς. Η Κεζιμπά (όπως άλλωστε και ο Αρκοντής ο γνωστός ζητιάνος της πόλης) βίωναν τον Σέρβα και την άνοδο της αριστεράς στην τοπική εξουσία σαν μια νίκη των φτωχών, του λαού στον οποίο ανήκαν και οι ίδιοι.



Ψηφιδωτά από την Οικία του Διόνυσου στην Πάφο.

Το άλλο πρόσωπο του εκμοντερνισμού: Ο εξορισμός του ερωτικού από το δημόσιο



Σκηνή του Ευαγγελισμού από το ναό της Παναγίας του Άρακα στα Λαγουδερά

Η κρίση αξιών και θεσμών που υπαράγει αμφισβήτηση και κινητοποίηση του «λαού» είναι η μια όψη του εκμοντερνισμού. Υπάρχει όμως και η άλλη: Ο λαός ζητά σεβασμό από τους άρχοντες. Και ο σεβασμός έρχεται με την μορφή της μικροαστικοποίησης. Ο λαός κερδά δικαιώματα αλλά όσο εντάσσεται (ή εκείνα τα στρώματα που εντάσσονται) πρέπει να εγκαταλείψουν την πληθειακή κουλτούρα της αντιπαράθεσης - του πρακτικού και συμβολικού διαχωρισμού από την κουλτούρα της ελίτ. Τον ρόλο της κουλτούρας της ένταξης και μικροαστικοποίησης των λαϊκών στρωμάτων τον έπαιξε σε ένα μεγάλο βαθμό ο εισαγόμενος εθνι-

κισμός. Είδαμε προηγουμένως ότι οι αστοί (των οποίων η ιδεολογία ήταν ο ελληνικός εθνικισμός) από τα τέλη του 19ου αιώνα απαιτούσαν «νομοθετήματα» για να ελέγχουν την γλώσσα των κατωτέρων τάξεων. Το ρόλο του ελέγχου ήρθε τελικά να παίξει πιο επιτυχημένα και από τον νόμο, το σχολείο, η ιδεολογία της ανώτερης, εξευγενισμένης γλώσσας (ελληνικά ενάντια στα χωρκάτικα κυπριακά) αλλά και η υπόσχεση γνώσης και εκπολιτισμού / σεβασμού που έκφραζε η εκπαίδευση. Σε αυτό το πλαίσιο η πιθανότητα να μεταφερθεί η δημόσια κουλτούρα της σεξουαλικότητας της παραδοσιακής δομής σε ένα νεωτερικό πλαίσιο ήταν ουσιαστικά

μία «χαμένη ιστορική πιθανότητα» - μια πιθανότητα να αποκτήσει η Αφροδίτη πρόσωπο ερωτικό χωρίς τις διαμεσολαβήσεις των μητέρων, των ρομαντικών ημιπαρθένων και της βιασμένης αθωότητας που ακολούθησαν. Αυτήν την πιθανότητα φαίνεται ότι την έκφρασαν, σαν πολιτιστική ηχώ, οι ποιητάρηδες - και τα τεκμήρια αυτής της ηχητικής μορφής της Αφροδίτης είναι τα «μυλλωμένα» τραούθκια. Σημείο καμπής είναι σίγουρα τα ερωτικά ποιήματα του Β. Μιχαηλίδη και ιδιαίτερα «το πάλιωμα του Βίλλου με τον Πούττο». Πέρα από την συμβολική σημασία που έχει το γεγονός ότι το ποίημα γράφτηκε από τον πατέρα της κυπριακής γραπτής ποίησης, η ίδια η θεματολογία του είναι εκφραστική μιας ριζικής στροφής μακριά από τα παραδοσιακά πρότυπα: Από το 1916 ο Βασίλης Μιχαηλίδης τοποθετεί τον Βίλλο και τον Πούττο επί ίσους βάσης στην μονομαχία - και στο τέλος ο νικητής είναι ο πούττος (η Αφροδίτη θα μπορούσαμε να πούμε στο ποιητικό μας πλαίσιο αναφοράς).³² Όμως οι ποιητάρηδες που ακολουθούν αυτή την μούσα / ανεράδα επιβιώνουν μέσα στον λαό όσο ο λαός διατηρεί την πληθειακή του κουλτούρα. Τα «απομνημονεύματα» του Άζινου σε αυτά τα πλαίσια είναι χαρακτηριστικά αυτής της υποκουλτούρας - των «διωγμών» αλλά και του χιουμοριστικού / πειραχτικού δημόσιου λόγου της που έχει σήμερα εξαφανιστεί.

Ο Άζινος³³ σημειώνει ότι ήδη από την δεκαετία του 1920 η αστυνομία κυνηγούσε τους ποιητάρηδες για τις «αθυροστομίες» τους:

«...επήραμεν στο Δικαστήριο. Του λέει ο δικαστής: «Κύριε Παλαισίη σεβόμαι το παρελθόν σου. Ξέρω, εσείς οι ποιη-

τές άμα φουσκώσετε, πίννεται τζαι
λλίον τζαι λαλείτε κανέναν μυλλω-
μένον. Αυτά μου αρέσουν τζαι εμέ-
ναν. Αλλά αυτό μόνον εν στενώ
κύκλω επιτρέπεται».

«Εν στενώ» κύκλω σήμαινε ουσια-
στικά λογοκρισία. Το κράτος παρεμ-
βαίνει με αυτή την έννοια δυναμικά
για να ρυθμίσει τον δημόσιο λόγο.
Αξίζει πάντως να σημειωθεί ότι μέχρι
τις αρχές της δεκαετίας του 1950
έχουμε την δημοσίευση ερωτικών
ποιημάτων (με την προσθήκη μάλι-
στα «ακατάλληλο για δεσποινίδες»).³⁴
Και αν κρίνουμε από τις περιπέτειες
στην αφήγηση του Άζινου η δημόσια
έκφραση με σεξουαλικούς όρους πρέ-
πει να συνεχίστηκε στους λαϊκούς
δημόσιους χώρους - όπως ταβέρνες
και πανηγύρια. Το ακόλουθο επεισό-
διο είναι ενδεικτικό μιας στιχομυ-
θίας που μοιάζει σήμερα εξωπραγμα-
τική:

«Τζαι τώρα στο παναῦριν τ' Αι-
Κυπριανού. Που την παραμονήν που
εμαζεύκουνταν, επήαμεν. Το λοιπόν,
είσιεν μιν πολλά χοντρήν τζαι
επούλεν παννιά. Ήτουν που τον Αι-
Δεμέτην. Το λοιπόν:

Να την μοιράσουν, κάμνει δκυό τζι
ακόμα εννά περάσει

εγιώ θαυμάζω, δηλαδή, είντα πουτ-
τάσαν έσειει!

Λαλεί μου: «Στραβάρα μες στ' αμμάθ-
κια σου! Ό,τι λοείς εν' των άλλων,
εν' τζαι μέναν. Έτο! νάκκον πασιά
τα σείλη του.»

Η ροή της σεξουαλικής ιστορίας φαί-
νεται σε αυτό το πλαίσιο ασυνεχής -
και δεν συμβαδίζει με την απλοϊκή
αντίληψη για μια ευθύγραμη πρόοδο
με βάση τον εκμοντερνισμό υπό την
σκέπη της δυτικής επίδρασης. Από
τις ενδείξεις που έχουμε φαίνεται ότι
οι πόλεις «σαν κομβικό σημείο του
εκμοντερνισμού) έπαιξαν ένα σημαν-
τικό ρόλο σαν γεωγραφικά σημεία
«απελευθέρωσης» από τις παραδοσια-
κές δομές. Όμως ταυτόχρονα ο εκ-
μοντερνισμός (και η δυτική επίδρα-
ση - τόσο ο αγγλικός όσο και ο εισα-
γόμενος ελληνικός ποурτανισμός)
μάλλον προήγαγε μια αναδόμηση της
πατριαρχικής δομής και μια πιο
αυστηρή σεξουαλική ηθική / γλώσ-
σα. Ο εκμοντερνισμός, όπως είδαμε,
προήγαγε από την μια την κρίση της
παραδοσιακής ιεραρχίας ενώ από την
άλλη οδήγησε σε μια εξορία της
σεξουαλικότητας από τον δημόσιο



Η Αφροδίτη της Μήλου

λόγο. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι η
σεξουαλικότητα πέρασε από ένα
σύστημα στο οποίο ήταν ενταγμένη
σαν βασικός βιωματικός άξονας μέσα
από μια σειρά τελετουργιών που επέ-
τρεπαν την εκτόνωση αλλά και την
βίωση της, σε ένα σύστημα στο οποίο
η σεξουαλικότητα έγινε «πρόβλημα».
Αυτή η «προβληματικοποίηση» της

σεξουαλικότητας σήμαινε ουσιαστι-
κά ότι η κοινωνία έπρεπε να βρει ένα
νέο τρόπο οργάνωσης της ερωτικής
ενέργειας. Και δεν είναι βέβαια
καθόλου τυχαίο ότι η σεξουαλικό-
τητα τίθεται σαν θέμα ακριβώς στις
περιόδους κατά τις οποίες η κοινωνία
ολόκληρη περνούσε μια γενικότερη
κρίση η αμφισβήτηση των θεσμών.

Αντεπανάσταση και Ομαλοποίηση: 1950-80

Η βασική αντίδραση στην αναταραχή των δεκαετιών 1920-50 εμφανίστηκε την δεκαετία του 50. Η κορύφωση της νεολαιίστικης εξέγερσης την δεκαετία του 40, η οποία συμβάδισε με την ευρύτερη άνοδο του λαϊκού κινήματος, οδήγησε στην ανάδυση ενός ντόπιου εκμοντερνιστικού κινήματος το οποίο προκάλεσε την αντίδραση των παραδοσιακών. Ο Λοΐζος γράφει περιληπτικά για τις αντιθέσεις μέσα από τις οποίες η Δεξιά και η εκκλησία σπρώχτηκαν / κινήθηκαν να αναλάβουν την ηγεσία του αντιαποικιακού κινήματος από την αριστερά:

«Η παλιά εμπορική αφρόκρεμα (ελίτ) έστελλε τα παιδιά της στο εξωτερικό για πανεπιστημιακές σπουδές και έτσι ξεφύτρωσε ένας μεγάλος αριθμός γιατρών, δικηγόρων και επιχειρηματιών. Οι ιδέες εισέρχονταν στην κοινωνία μέσω αυτής της οδού, καθώς και μέσω της αριστεράς. Το γεγονός ότι η εκκλησία αισθανόταν να πιέζεται και από τις δυο αυτές κατευθύνσεις, από τον μοντερνισμό των αποφοίτων των ευρωπαϊκών πανεπιστημίων και από τον υλισμό της αριστεράς, ίσως εξηγεί εν μέρει το σθένος και το χρόνο που διάλεξε η εκκλησία να δεσμευτεί με την ΕΟΚΑ. Οι προκλήσεις που εμφανίζονται αυτή την εποχή είναι πολλές. Οι γιοι έρχονται σε αντίθεση με τους πατέρες τους, οι εργάτες με τους εργοδότες. Ο κομμουνισμός και σοσιαλισμός προκαλούν την εκκλησία και την παραδοσιακή ηγεσία της στην ηθική και πολιτική ζωή. Οι γυναίκες προκαλούν τους άντρες με τις επιτεύξεις τους στον τομέα της παιδείας και της εργασίας, αποφεύγοντας να έλθουν σε άμεση σύγκρουση τον πρώτο καιρό. Αργότερα όμως όταν οι Ελληνοκύπριοι αγωνιστές απέρριψαν την νομιμότητα της αποικιοκρατικής εξουσίας, οι ίδιες οι μαθήτριες στο κάλεσμα της ΕΟΚΑ συγκρούστηκαν με τους άνδρες των

Βρετανικών δυνάμεων ασφαλείας».³⁵

Η σύγκριση των γυναικών με τους άντρες είχε όμως ήδη προϊστορία. Στις απεργείες του 1948 οι γυναίκες ανέλαβαν μερικές φορές πρωτοπορητικό ρόλο στις συγκρούσεις - και μάλιστα οι Ε/Κ εφημερίδες σχολίασαν τον δυναμισμό των Τ/Κ γυναικών. Η παρουσία επίσης γυναικών ομιλητών (όπως η Φ. Βασιλείου) ήταν σίγουρα ένα σημείο καμπής για την είσοδο των γυναικών στην δημόσια ζωή σαν ομιλήτριες παρά σαν ακροάτριες.

Η ΕΟΚΑ όμως είναι όντως ένα κομβικό πολιτιστικό σημείο. Από την μια είναι το αποκορύφωμα της επίσημης ιστοριογραφίας. Ως ένα σημείο η ΕΟΚΑ υπήρξε συνέχεια της δεκαετίας του 40. Ήταν το σημείο διεύρυνσης του αντιαποικιακού κινήματος (με την προσχώρηση και της δεξιάς) αλλά και ένα κίνημα το οποίο επίσης βασίστηκε στην νεολαία. Σε αυτά τα πλαίσια η «ΕΟΚΑ» θα μπορούσε να ειπωθεί, κοινωνιολογικά, σαν «συνέχεια» του ΑΚΕΛ³⁶. Όμως υπήρχαν και ουσιαστικά συντηρητικά στοιχεία στην ΕΟΚΑ και το κίνημα που την στήριζε, με βάση τα οποία η οργάνωση, αλλά και μέρος του κινήματος που την στήριξε, θα μπορούσαν να ειπωθούν σαν μια μορφή εσωτερικής αντεπανάστασης.

Κατ' αρχήν η ΕΟΚΑ στηρίχθηκε στα πιο συντηρητικά στρώματα της κυπριακής κοινωνίας - τους εθνικόφρονες, ιδιαίτερα των αγροτικών περιοχών που είχαν άμεση σχέση με την εκκλησία. Τα μέλη της ΕΟΚΑ σε μεγάλο βαθμό στρατολογούνταν από τα κατηχητικά, ορκίζονταν τυφλή υποταγή σε ένα αρχηγό και συνεπαίρνονταν από μια ιδεολογία (ένωση με μια μυθολογική μητέρα) η οποία όπως θα δούμε πιο κάτω είναι τουλάχιστον «υπόπητη» από μια

ψυχολογικόσεξουαλική οπτική γωνία. Σε αυτό το πλαίσιο η λειτουργία της ΕΟΚΑ σε τοπικό επίπεδο έκφρασε την επαναδιεκδίκηση της ηγεμονίας από τις πιο συντηρητικές, πολιτιστικά, τάσεις της κοινωνίας. Οι μασκοφόροι της ΕΟΚΑ διέταζαν να το κλείσιμο των καφενέδων για να πηγαίνει ο κόσμος στην εκκλησία, ξύριζαν τα κεφάλια γυναικών που έκαναν αστεία για τον «ηγέτη» (τον Μακάριο), απαιτούσαν την υπογραφή υπομνημάτων που να αναγνωρίζουν στον Μακάριο το αλάθητο κλπ. Η τρομοκρατία ενάντια στην αριστερά πως ορθά παρατήρησε ο Μ. Δρουσιώτης ήταν μόνο μέρος μιας ευρύτερης τρομοκρατίας που εξαπέλυσαν οι γαλανόλευκοι φρουροί της ελληνοχριστιανικής ορθότητας. Το πιο άμεσο αποτέλεσμα αυτού του συντηρητικού κινήματος ήταν η επικράτηση ενός ηγεμονικού λόγου (τουλάχιστον μέχρι το 1974) που έκφραζε μια πουριτανική αλλά και αντι-νεοτερική διάσταση. Έκφραζε μια νοσταλγία για ένα κόσμο που χανόταν αλλά ήταν πλέον και μια ιδεολογία που είχε αποκτήσει αυτονομία από την υλική πραγματικότητα - και ερχόταν αυξανόμενα σε σύγκρουση μαζί της³⁷. Ο ελληνοχριστιανισμός ο οποίος επρωθείτο από τους βασικούς μηχανισμούς κοινωνικοποίησης της νεολαίας (σχολείο, στρατός) εξόρισε ουσιαστικά από τον δημόσιο λόγο συζητήσεις οι οποίες θα μπορούσαν να αμφισβητήσουν την κυρίαρχη ιδεολογία (έστω και αν ήταν θέματα που εφάπτονταν της υλικής πραγματικότητας όπως η Ανεξαρτησία) - και σε ότι αφορά τον δημόσιο λόγο για την σεξουαλικότητα αυτός περιορίστηκε από την σχεδόν δικτατορική επιβολή της εκκλησιαστικής εκδοχής της πραγματικότητας. Σε αυτό το πλαίσιο βέβαια θα μπορούσαν να είχαν ενισχυθεί οι πληβειακές πολιτιστικές

τάσεις (όπως έγινε και με την άνοδο του κυπριωτισμού τότε) που είχαν αποκλειστεί από τον δημόσιο λόγο. Αλλά όσον αφορά την σεξουαλικότητα η τάση μικροαστικοποίησης οδήγησε σε ένα ευρύτερο ευπρεπισμό - και όπως θα δούμε παρακάτω είχε ήδη διαμορφωθεί ένα νέο οικογενειακό μοντέλο.

Αλλά η δεκαετία του 50 σήμανε μια ευρύτερη στροφή - πέρα από την δυναμική παρέμβαση των εθνοκοφρόνων στο αντι-αποικιακό κίνημα και την αναμενόμενη παράδοση της εξουσίας σε αυτούς από την αποικιοκρατική δύναμη. Ακόμα και η Αριστερά είχε πάρει μια συντηρητική στροφή. Την δεκαετία του 40 η αριστερά ήταν περισσότερο μια σειρά από κινήματα (με προεξέχον βέβαια το συντεχνιακό) παρά ένα γραφειοκρατικό κόμμα. Μετά την αλλαγή της ηγεσίας το 1949 η Αριστερά έγινε όντως πιο προλεταριακή τόσο στην ηγεσία όσο και στις πολιτικές της επιλογές - αλλά άρχισε ταυτόχρονα να οικοδομεί τον γραφειοκρατικό μηχανισμό ο οποίος θα λειτουργούσε σαν «το παράλληλο κράτος» του 1/3 της κοινωνίας. Η Αριστερά έκαμε στροφή στην εθνική ενότητα, το οποίο σήμαινε ότι αποδεχόταν, έστω και έμμεσα την δεκαετία του 50, την ηγεμονία της εκκλησίας στο αντι-αποικιακό ζήτημα. Αυτό μπορεί να ήταν μια αναπόφευκτη στρατηγική στο πλαίσιο των γεωπολιτικών συγκυριών που διαμορφώνονταν αλλά σήμαινε επίσης την περαιτέρω ενίσχυση της ηγεμονίας της εκκλησίας. Και ευρύτερα η σχετικά ανοιχτή κοινωνία της δεκαετίας του 1940 είχε αρχίσει να κλείνει τους ορίζοντες της με την μονοδιάστατη έμφαση στον αγώνα για την «ένωση».

Η ιδεολογία της «ένωσης» η οποία κυριάρχησε την δεκαετία του 50 είναι ίσως ενδεικτική του ευρύτερου συντηρητισμού της δεκαετίας. Η ένωση ήταν ανέφικτη. Το ότι και οι δυο μεγάλες ιδεολογικές παρατάξεις στρατεύτηκαν κάτω από ένα ανέφικτο σύνθημα (και de facto ανεπιθύμητο και επιζήμιο για την Αριστερά) είναι χαρακτηριστικό της πολιτικής οπισθοδρόμησης. Από τις πολιτικές και οικονομικές διεκδικήσεις του 40 η κυπριακή κοινωνία συρόταν σε ένα αγώνα με συνθήματα του είδους: «Κάτω το σύνταγμα», «Την Ελλάδα

θέλουμε και ας τρώμε πέτρες»... Είναι δύσκολο να σκεφτεί κανείς πιο δουλοπρεπή συνθήματα για μια εξέγερση. Αλλά όπως τονίσαμε η ΕΟΚΑ ήταν μόνο αντιαποικιακό κίνημα εξέγερσης. Στο εσωτερικό ήταν ένα συντηρητικό, «αντεπαναστατικό» θα μπορούσαμε να πούμε, κίνημα. Το ίδιο το σύνθημα της ένωσης αξίζει κάποια σχόλια. Αυτή η εκπληκτική επιθυμία / πόθος «για την μητέρα» αξίζει σαφώς μιας ψυχαναλυτικής ερμηνείας - και αν κάτι τέτοιο δεν έχει γίνει μέχρι σήμερα είναι εκφραστικό της ηγεμονίας που ασκεί η «κληρονομιά» / φόβος της ΕΟΚΑ στην κοινωνία. Τι σήμαινε λοιπόν αυτή η επιθυμία για την μάνα; Σαφώς μια αγκύλωση γύρω από το οιδιπόδειο. Η φαντασιακή μητέρα (η Ελλάδα) γίνεται ως ένα βαθμό υποκατάστατο της επιθυμίας σε ένα άλυτο οιδιπόδειο; Και γιατί η αντρική κουλτούρα να παράξει μια τόσο υστερική έκφραση της επιθυμίας για την μάνα; Θα μπορούσε να το συνδέσουμε ανθρωπολογικά με την μετατόπιση του χώρου κατοικίας του ζευγαριού μετά το 1930 (που ο ενωτισμός γίνεται κυρίαρχος): το ζευγάρι μετακομίζει σε σπίτι που προσφέρει η νύφη, άρα ο αρσενικός βρίσκειτα ξαφνικά εκτός του οικείου του χώρου, υπό την έμμεση εξουσία του πεθερού και της πεθεράς - και άρα παράγεται νοσταλγία για την μητέρα;

Το θέμα αξίζει να μελετηθεί όμως το σίγουρο είναι ότι μια σαφής και ως ένα βαθμό αντιστασιακή μετενοάρκωση της Αφροδίτης την δεκαετία του 50, είναι αυτή της μητέρας. Όμως υπάρχει και μια άλλη παράλληλη διαδικασία. Παρά την αντίδραση του αγροτικού πληθυσμού μέσα από την ΕΟΚΑ, ο δομικός εκμοντερνισμός συνεχίζεται. Τόσο με την μορφή της αστικοποίησης όσο και με την μορφή της αναδόμησης της παραδοσιακής οικογένειας. Σύμφωνα με τον Αργυρού ένα νέο μοντέλο οικογενειακών σχέσεων άρχισε να διαμορφώνεται. Τα παραδοσιακά έθιμα των σεντονιών αλλά και των γάμων που διαρκούσαν μια εβδομάδα εξαφανίζονται και αρχίζει να κυριαρχεί ο γάμος της μιας μέρας - ενώ γίνονται μέρος της πραγματικότητας «οι προγαμιαίες σχέσεις»: Οι σεξουαλικές σχέσεις δηλαδή ανάμεσα στους αρραβωνιασμένους νέους πριν τον γάμο.

Και εδώ δεν είναι μόνο οι αρσενικοί νεαροί που αναλαμβάνουν την πρωτοβουλία - αλλά και οι κοπέλλες έχουν τις δικές τους απαιτήσεις.³⁸

*Τα παραδοσιακά
έθιμα των σεντονιών
αλλά και των γάμων
που διαρκούσαν
μια εβδομάδα
εξαφανίζονται
και αρχίζει να
κυριαρχεί
ο γάμος της μιας μέρας
- ενώ γίνονται
μέρος της
πραγματικότητας
«οι προγαμιαίες
σχέσεις»*

Στο νέο πλαίσιο που διαμορφώνεται υπάρχει μια ρευστότητα καθώς το σεξ αλλά και η προίκα γίνονται στρατηγικά όπλα στην προσπάθεια εξασφάλισης του γάμου. Και αυξανόμενα η εξουσία περνά στα παιδιά καθώς το παραδοσιακό συνοικέσιο δέχεται μια ολομέτωπη επίθεση από τη νέα ρομαντική κουλτούρα που αναδύεται. Αυτή η κουλτούρα εκφράζεται κατά κύριο λόγο μέσα από το «σκετες της Κυριακής». Σε αυτό το χώρο του ηλεκτρονικού λόγου η μεταποιακή κοινωνία δίνει ένα «εξευγενισμένο» (χωρίς «χυδαίες» ερωτικές αναφορές σε βίλλους, πούττους κλπ) δημόσιο αγώνα για την μεταμόρφωση της οικογένειας. Η σεξουαλική αθυροστομία έχει εξαφανιστεί όπως άλλωστε και οποιαδήποτε αναφορά στην σεξουαλικότητα. Αυτό που επιτρέπεται είναι το ρομαντικό αίσθημα (το οποίο αντιπαράβάζεται στο συνοικέσιο) και

σεξουαλικά το πιο ρισκέ σημείο αναφοράς είναι το φιλί.

Είναι σημαντικό να ερμηνευτεί η ρομαντική στρατηγική των νεαρών γυναικών αυτής της νέας (για την δεκαετία του 1960) μορφής προσωποποίησης της Αφροδίτης. Αν οι γονιοί είχαν υποχρέωση να εξασφαλίσουν την προίκα, τότε η αυξανόμενη αυτονομία των νέων σήμαινε ότι η κοπέλλα έπρεπε να χειριστεί με δεξιοτεχνία και στρατηγική δυο «όπλα» για να εξασφαλίσει τον γάμο: Το σεξ (το οποίο ήταν απαγορευμένο στον δημόσιο λόγο) και τον ρομαντικό έρωτα (ο οποίος αντίθετα άνθιζε στον δημόσιο λόγο και εικόνα μέσα από την τηλεόραση αλλά και το σινεμά). Έπρεπε δηλαδή η κοπέλα να κάμει μεν σεξ με τον μέλλοντα

σύζυγο αλλά αυτό που θα τον έδενε κοντά της και θα τον εξασφάλιζε θα ήταν το συναίσθημα. Ο ρομαντικός έρωτας ήταν με αυτήν την έννοια μια θηλυκή κουλτούρα για να εξασφαλίσει την αντρική δέσμευση σε μια μονογαμική οικογένεια. Η γυναίκα ήταν βεβαίως σε μια μειονεκτική θέση και έπρεπε να εξασφαλίσει ένα αρσενικό, αλλά ταυτόχρονα η γυναίκα έγινε και φορέας μιας τάσης συντηρητισμού. Η γυναίκα έγινε η φωνή που ζητούσε από τους άντρες να «προσέχουν» από την εμπλοκή τους στην δημόσια ζωή - ιδιαίτερα στο κλίμα που διαμορφώθηκε μετά την τρομοκρατία της πρώτης ΕΟΚΑ και την μόνιμη απειλή χρήσης βίας στην πολιτική, την περίοδο 1960-74.



Η κρίση της δεκαετίας του 70 και η Αφροδίτη σαν βιασμένη Κύπρος

Η κυρίαρχη ιδεολογία πέρασε μια καθοριστική κρίση την δεκαετία του 70 ιδιαίτερα μετά το 74. Είχαν αρχίσει να τροχιοδρομούνται μια σειρά από νέες τάσεις πριν το 74 - οι οποίες έκφραζαν και τον γρήγορο ρυθμό ανάπτυξης αλλά και την αυξανόμενη επίδραση της δυτικής σεξουαλικής επανάστασης στην Κύπρο. Ήδη οι κυπριακές εφημερίδες άρχισαν από τις αρχές της δεκαετίας του 70 να δημοσιεύσουν γυμνές φωτογραφίες στις εσωτερικές σελίδες ενώ οι κινηματογράφοι άρχισαν να προβάλλουν ταινίες πορνό. Δεν ξέρουμε ακριβώς τι επίδραση θα είχαν η πώς θα επηρέαζαν την τοπική κοινωνία

αυτές οι εισαγωγές (και οι αντίστοιχες μορφές προσπολιτισμού / αφομοίωσης) αν δεν μεσολαβούσε το 1974. Μια ακόμη χαμένη ιστορική πιθανότητα. Το 74 ήρθε και ήταν καταλυτικό για τους ελληνοκύπριους. Ολόκληρος ο Ε/Κ πληθυσμός της βορειοανατολικής Κύπρου ξαφνικά βρέθηκε εκτός του γεωγραφικού του χώρου σε μια βίαια αστικοποίηση που όχι μόνο ανάτρεψε τα δεδομένα της καθημερινότητας αλλά και υπονόμωσε αποφασιστικά τον κυρίαρχο λόγο.

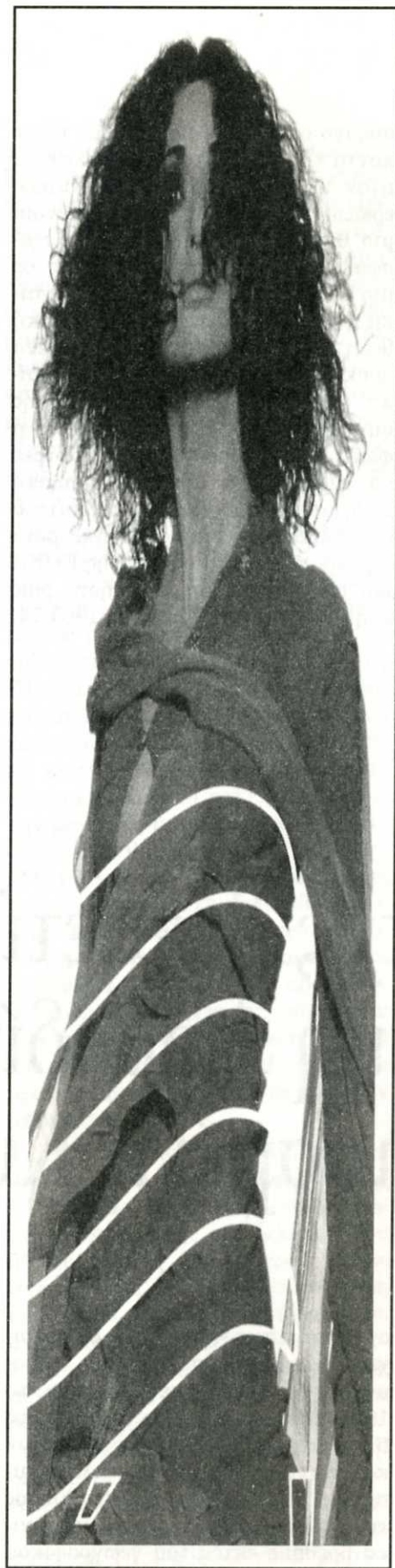
Δεν έχουμε άμεσα στοιχεία για τις επιδράσεις του 1974 στην οικογενεια-

κή ζωή αλλά ορισμένα συμπτώματα της επιφάνειας δείχνουν ότι ουσιαστικά το 74 το ακολούθησε μια κρίση που ολοκλήρωσε τις αλλαγές των προηγούμενων χρόνων, αλλά και ίσως άνοιξε το δρόμο για τις τάσεις του μέλλοντος. Η ιδέα της σεξουαλικής απελευθέρωσης έκαμε την εμφάνιση της τότε ανάμεσα στους έστω περιορισμένους κύκλους της άκρας αριστεράς (και ο Ράιχ γνώρισε μια κάποια επιτυχία σαν ανάγνωσμα) σε βαθμό που στην Λεμεσό κυκλοφόρησε το 1976 και φυλλάδιο του «Κινήματος για την απελευθέρωση του σεξ». Και στην ίδια πόλη είχαμε και την εμφάνιση μιας φεμινιστικής

ομάδας, διάσπαση μιας ακροαριστερής μαοϊκής ομάδας. Στον δημόσιο χώρο το πιο εντυπωσιακό φαινόμενο ήταν η κινηματογραφική επιστροφή των Χασαμπουλιών. Όπως είδαμε η ιστορία αυτής της ομάδας των παράνομων γνώρισε μια πρώτη αναβίωση την δεκαετία του 1930 - την δεκαετία του 70 η αναβίωση πήρε την μορφή ενός φιλμ με καθαρά ερωτικό ή πορνογραφικό χαρακτήρα στο οποίο μάλιστα συμμετείχαν και κορυφαίοι Κύπριοι ηθοποιοί.

*Μια Αφροδίτη
με μαύρες ζαρτιέρες
και
χαμηλά ντεκολτέ -
μια Αφροδίτη
όμως αιχμάλωτη
πλέον
σε ένα σώμα
που είναι
έκθεμα
και το ξέρει*

Αυτή η επάνοδος της σεξουαλικότητας στο δημόσιο λόγο³⁹ - και μάλιστα με ένα κουλτουριάρικο ύφος η μια πολιτικό - πολιτιστική πρόταση, ήταν διαφορετική και από το «λαό» της δεκαετίας του 40 που αγκάλιαζε τους εργάτες αλλά και τις πουτάνες, αλλά και από τον πειραχτικό λόγο των ποιητάρηδων. Η πορεία της Πλατείας Ηρώων στην Λεμεσό ήταν χαρακτηριστική. Η πλατεία που ήταν γνωστή σαν πλατεία Κκεσογλουθκιών μετονομάστηκε σε Πλατεία Ηρώων μετά τα μέσα της δεκαετίας του 1940 (επί δημαρχίας Π.Σέρβα) όταν οικοδομήθηκε το κεντρικό μνημείο - στο οποίο μπορεί κάποιος να αναγνωρίσει την εικόνα της Αριστεράς του 1940 όταν το ΕΑΜ στην Ελλάδα παρουσίαζε τον εαυτό του σαν την συνέχεια του 1821. Η πλατεία έπαιξε ένα



σημαντικό ρόλο στην δημόσια ζωή της πόλης αλλά η χρήση της άρχισε να ατονίζει προς την δεκαετία του 1970. Έτσι ενώ ήταν το κέντρο των προεκλογικών συγκεντρώσεων για τις δημοτικές εκλογές την περίοδο

1943 - 53 και στις αρχές της δεκαετίας του 1960 ήταν ο χώρος υποδοχής του Γ. Γκαγκάριν όταν επισκέφθηκε την πόλη, στις αρχές της δεκαετίας του 1970, το πολιτικό κέντρο της πόλης άρχισε να μετατοπίζεται: Οι εκδηλώσεις διαμαρτυρίας κατά των μητροπολιτών, αλλά και η συγκέντρωση αντίστασης στο πραξικόπημα μεταφέρθηκαν στην μητρόπολη ενώ οι προεκλογικές συγκεντρώσεις του 76 μεταφέρθηκαν στην Πλατεία Διοικητηρίου. Η Πλατεία Ηρώων είχε πλέον «εγκαταληφθεί» στα καμπαρέ. Τα καμπαρέ έγιναν πλέον χώρος που δημιουργούσε αποστάσεις για την πλειοψηφία. Ο λαός της δεκαετίας του 40 δεν υπήρχε πλέον.

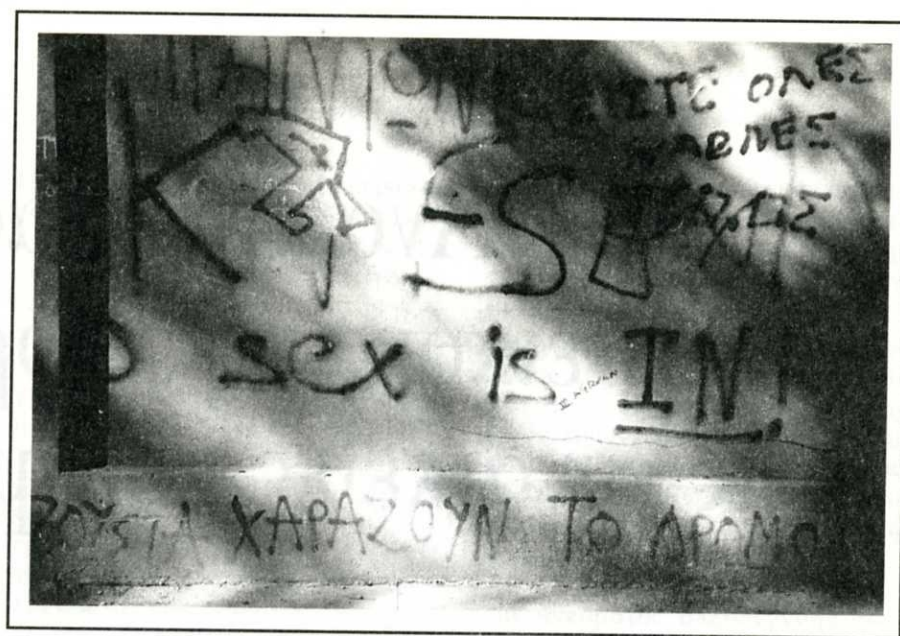
Ίσως εδώ να πρέπει να αναμένουμε και μια ερμηνεία της ερωτικής διάστασης της χαρισματικής φιγούρας του Μακαρίου - του ατόμου που σφράγισε την περίοδο 1960-77. Η ελκυστικότητα του Μακαρίου ιδιαίτερα προς τις γυναίκες θεωρείται δεδομένη. Από μια άποψη η σχέση Μακαρίου - γυναικών μπορεί να ειπωθεί σαν μια προέκταση της ευρύτερης σχέσης των γυναικών (σαν ακροατήριου - θαμώνων) της εκκλησίας στην οποία τον κεντρικό ρόλο παίζει ένας αρσενικός - ο ιερέας. Τι ερωτικές προβολές παίζονται σε αυτό το κατά τα άλλα ιερό πλαίσιο; Σε ένα άλλο επίπεδο βέβαια ο Μακάριος ίσως να λειτουργούσε και σαν ο «ιδανικός γιος» του οποίου οι αντιπαραθέσεις με τους ξένους να κινητοποιούσαν ένα μητρικό αίσθημα ανάμεσα στις πιο ηλικιωμένες. Αλλά παρ' όλα αυτά ο Μακάριος ήταν μια έντονα ερωτική μορφή, και η παρθενική του διάσταση, ασκούσε σαφώς μια γοητεία η οποία δεν μπορεί να ερμηνευτεί εδώ σε μερικές γραμμές, αλλά σίγουρα αξίζει μιας έρευνας αφ' εαυτού.

Αν ο Μακάριος ήταν ένας φανταστικός Άδωνης, η μορφή της Αφροδίτης την δεκαετία του 70 σίγουρα σφραγίστηκε από την απόγνωση στο πρόσωπο μιας νεαρής γυναίκας της οποίας η φωτογραφία έγινε σύμβολο της Κύπρου - η Κύπρος σαν βιασμένη κοπέλα, ξεριζωμένη, πονεμένη της οποίας ο φανταστικός εραστής ήταν ο «αγνοούμενος». Το σύστημα συμβόλων που οικοδομήθηκε μετά το 74 ακολούθησε την δομή της χριστιανικής αφήγησης: Υπήρχε μια προδοσία / Ιούδας (πραξικόπημα), μια

σταυρωμένη (εισβολή) και μια αναμονή της Δευτέρας Παρουσίας / δικαίωσης (επιστροφής). Και σε αυτό το πλαίσιο (που αντικατέστησε το ελληνοχριστιανικό) η Αφροδίτη σαν αρχαίο σύμβολο του νησιού (με την μορφή του γνωστού αγάλματος) άρχισε να χρησιμοποιείται πιο μαζικά σαν σύμβολο - τόσο από τους καλλιτέχνες όσο και από τις τουριστικές επιχειρήσεις.

Η εικόνα της βιασμένης Αφροδίτης / Κύπρου δεν φαίνεται (τουλάχιστον στην δημόσια έκφραση) να επηρέασε άμεσα την γυναικεία σεξουαλικότητα⁴⁰ (η οποία μάλλον συνέχισε την διαπραγμάτευση σεξ και ρομαντισμού) όσο την αντρική. Στον αντρικό λόγο, ιδιαίτερα τον εθνικιστικό ο οποίος άρχισε να επανεμφανίζεται προς τα τέλη της δεκαετίας του 80, η εικόνα της βιασμένης γυναίκας / Αφροδίτης / Κύπρου μεταφράστηκε σε «άγχος ευνουχισμού» αλλά και «υστερία για πρωκτικό βιασμό».

Το πρωκτικό άγχος της δεκαετίας του 90 θα μπορούσε να συνδεθεί με μια ευρύτερη πραγματικότητα αυτής της δεκαετίας: Την εμφάνιση της ομοφυλοφιλίας σαν κομβικού σημείου συζήτησης για την σεξουαλικότητα. Η προσφυγή του Μοδινού κατ' αρχήν, μετά η συζήτηση για μια ολόκληρη σχεδόν δεκαετία για αλλαγή της νομοθεσίας, η επίκληση της Ευρώπης, η αντίδραση της εκκλησίας, αλλά ιδιαίτερα η υπόθεση Παγκράτιου κράτησαν την ομοφυλοφιλία στο προσκήνιο για όλη την δεκαετία. Η ομοφυλοφιλία έγινε έτσι ένα πεδίο αντιπαράθεσης για την ίδια την αντρική ταυτότητα: Στον πολιτικό λόγο των εθνικιστών ο φόβος του βιασμένου άντρα (από τους εθνικούς εχθρούς) έκφραζε μια ευρύτερη κρίση ταυτότητας, ενώ η αλλαγή της νομοθεσίας (για αυτό ακριβώς που ο εθνικός λόγος πάθαινε και παθαίνει υστερία) στηρίχτηκε σε ένα επιχείρημα εκμοντερνισμού και ελευθερίας. Ο πρωκτικός έρωτας έγινε με αυτήν την έννοια σύμβολο δυο ακριβώς αντίθετων εννοιών - της υποδούλωσης / υποταγής και της απελευθέρωσης / ερωτικής επιλογής. Αυτή ακριβώς η πόλωση θυμίζει την κρίτη αξιών της δεκαετίας του 1930. Διότι έχουμε εδώ την μετατροπή σε «πρόβλημα» μιας ερωτικής πρακτικής (πρωκτικού σεξ) η οποία γινόταν και πριν⁴¹ αλλά τώρα απόκτησε νέα



μορφή και νόημα. Η ομοφυλοφιλία και ο πρωκτικός έρωτας εκφράζουν ίσως ένα σημάδι μιας ευρύτερης μεταμόρφωσης της σεξουαλικότητας αλλά και των ερωτικών σχέσεων. Και αυτό άλλωστε ίσως να ήταν και το ευρύτερο μήνυμα της δεκαετίας του 1990.

Η δημιουργία μιας νέας κυρίαρχης ιδεολογίας μετά το 74 (με άξονα την Κύπρο) και νέων μορφών ερωτικών αναπαραστάσεων (από την «μέγαιρα μητέρα» στην «βιασμένη κόρη») μπορεί να ασκούσε μια γοητεία με βάση τις υπάρχουσες πολιτιστικές δομές όμως η αλλαγή που είχε ξεκινήσει από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 και γνώρισε μια σύντομη άνθιση την εποχή της αμφισβήτησης (1975-79) δεν εξαφανίστηκε. Ήδη στα μέσα της δεκαετίας του 1980 άρχισε να κυκλοφορεί το πρώτο πετυχημένο εβδομαδιαίο περιοδικό («Το Περιοδικό») του οποίου το εξώφυλλο έγινε σύντομα ένα σταθμό σημείο έκθεσης ημίγυμων γυναικείων σωμάτων - με έμφαση τότε στα βυζιά. Προς τα τέλη της δεκαετίας είχαμε την ιστορία της Αλεξίας και του Τζεγκίς στην οποία εκφράστηκε ίσως ανάγλυφα η υστερία για τον βιασμό των «γυναικών μας» - αλλά και η υποσυνείδητη ανησυχία για «τον αντρισμό μας» (δεν πρέπει να παραγνωρίζεται ότι και στην περίπτωση της Αλεξίας αλλά και της Γιώτας, οι «γυναίκες μας» πήγαν και βρήκαν αρσενικά από τους «εχθρούς»). Αλλά ήδη και οι «γυναίκες μας» είχαν αλλάξει. Τα εξώφυλλα του «Περιοδικού» άλλωστε δεν τα αγόραζαν οι άντρες (όπως τις φωτογραφίες από πορνοπεριοδικά που κοσμούσαν διάφορα εργαστήρια αντρών και ενοχλούσαν τις γυναί-

κες) αλλά πολύ συχνά οι γυναίκες.

Και οι Κύπριες γυναίκες άλλαζαν. Άρχισαν να αλλάζουν ντύσιμο, να υιοθετούν αργά αλλά σταθερά ένα ερωτικό ύφος και ντύσιμο που μόλις 20-30 χρόνια πριν ήταν καταδικαστέο. Την δεκαετία του 1960 λ.χ. το να βάφεται μια κοπέλλα μπορούσε να προκαλέσει τις αντιδράσεις του πατέρα - εθεωρείτο πουτανίσμο. Την δεκαετία του 1980 και μαζικά πλέον την δεκαετία του 90 η γυναίκα υιοθέτησε την κουλτούρα του καμπαρέ, έστω και σαν αντιγραφή ξένης μόδας. Αυτό το νέο look όμως εκφράζει σαφώς και εσωτερικές δομές και δυναμικές. Η γυναίκα την δεκαετία του 90 είναι μια γυναίκα της οποίας ο ερωτισμός δεν περιορίζεται πλέον στην διαπραγμάτευση πριν τον γάμο αλλά ο οποίος θέλει το γυναικείο σώμα να είναι επιθυμητό όλες τις ώρες και από όλα τα αρσενικά. Η νοικοκυρά αναγκάστηκε εν μέρει να ανταγωνιστεί την πουτάνα. Καθώς και οι τελευταίες γνωστές Κύπριες πουτάνες αφυηρητούσαν την δεκαετία του 80 άρχισε μια μαζική εισαγωγή ξένων. Η πρώτη ξένη εισαγωγή ήρθε από την Άπω Ανατολή και μετά ακολούθησαν οι Ανατολικοευρωπαίες αλλά και οι Ελληνίδες μασσατζούδες - που οδήγησαν και σε νέα διεύρυνση τις σεξουαλικές πρακτικές. Σε αυτό το πλαίσιο η Κυπρία δεν είχε και πολλές επιλογές. Έπρεπε και πρέπει να ανταγωνιστεί αυτά τα απειλητικά σώματα. Μια Αφροδίτη σεξουαλική λοιπόν επιτέλους; Μια Αφροδίτη με μαύρες ζαρτιέρες και χαμηλά ντεκολτέ - μια Αφροδίτη όμως αιχμάλωτη πλέον σε ένα σώμα που είναι έκθεμα και το ξέρει.

Αναζητώντας την εικόνα της Αφροδίτης στις γυναικείες μεταμορφώσεις

Τι ήταν λοιπόν η γυναίκα τον περασμένον αιώνα - μια καταπιεσμένη ύπαρξη ή μια σεμνή νοικοκυρά; Ο ρόλος της γυναίκας είναι νευραλγικός για την ιστορία της σεξουαλικότητας αφού όπως δείχνει και η λαϊκή ποίηση το γυναικείο σώμα ήταν το αντικείμενο που αποτελούσε το κεντρικό σημείο αναφορής και αντιπαράθεσης. Αν η παραδοσιακή κουλτούρα προήγαγε την εικόνα της γυναικείας σεμνότητας, η κοινωνική επιστήμη, από το 1960, τόνιζε αντίθετα την καταπίεση αλλά και την αντιφατική θέση της γυναίκας. Στο κείμενο του Παπαλεοντίου το οποίο αποτελεί μια από τις πιο ενδιαφέρουσες (και σπάνιες) αναλύσεις της λαϊκής ποίησης τονίζεται έντονα η παθητική στάση της γυναίκας στην ερωτική ποίηση: Το ενεργόν υποκείμενο είναι ο άντρας ενώ η γυναίκα είναι μια παθητική «γοητεύ», ένας στόχος που βασανίζει μεν τον άντρα αλλά που δεν έχει δική της φωνή να εκφραστεί. Ο Παπαλεοντίου όμως τονίζει μια μικρή λεπτομέρεια: Αν και στα τραγούδια αυτά καθ' αυτά η γυναίκα είναι «σιωπηλή» εντούτοις η μεγάλη πλειοψηφία των κατεγραμμένων ποιημάτων / τραγουδιών προέρχονταν από γυναίκες. Οι γυναίκες αποτελούσαν με αυτήν την έννοια το βασικό ακροατήριο αυτών των τραγουδιών - αλλά όχι τον ομιλητή. Το ίδιο όμως θα μπορούσε να πει κάποιος και για την εκκλησία - και εκεί οι γυναίκες είναι το σιωπηλό ακροατήριο. Ποιος είναι ο ρόλος του ακροατηρίου; Το ακροατήριο σαφώς δεν έχει την εξουσία - αλλά δεν είναι και ανίσχυρο. Επιδοκιμάζει, επιλέγει με κάποιο τρόπο, διαμορφώνει με τις

επιλογές / επιλεκτικές του αναφορές το κυρίως θέμα.

Τονίσαμε ήδη ότι η γυναίκα δεν ήταν ανίσχυρη στην παραδοσιακή κοινωνία και έπαιξε και ένα σημαντικό ρόλο τόσο στην νεολαιίστικη επανάσταση (την δεκαετία του 40) όσο και στις σεξουαλικές μεταλλαγές (του 60 αλλά και του 90) αυτού του αιώνα. Ο ρόλος της γυναίκας φαίνεται πιο ανάγλυφα στην συγκριτική μελέτη του Cassia για την διαμόρφωση του χώρου (δημόσιου και ιδιωτικού) στην Κύπρο και την Β. Αφρική. Στην Β. Αφρική έχουμε ένα πατροκεντρικό σύστημα όπου η γυναίκα μετακομίζει στο σπίτι του άντρα της - και με αυτήν την έννοια κατοικεί υπό την εξουσία του πατριάρχη και των γιών του. Όπως λέει χαρακτηριστικά ο Cassia σε αυτό το σύστημα η γυναίκα είναι ουσιαστικά φιλοξενούμενη - και το σπίτι της αποκτά αυτονομία από τα άλλα μέλη της οικογένειας στο βαθμό που το επιθυμεί ο άντρας της. Αν και δεν έχουμε στοιχεία, είναι πιθανόν ότι όταν το σπίτι το έδινε ο άντρας παρά η γυναίκα να υπήρχε και στην Κύπρο μια δομή τέτοιας μορφής. Αντίθετα στα δεδομένα που διαμορφώθηκαν μετά την αλλαγή στην προσφορά της προίκας από την γυναίκα (κατά πάσα πιθανότητα γύρω στο 1930) ο άντρας μετακινείται στο σπίτι της γυναίκας και ο διαχωρισμός των τελετουργιών αλλά και του χώρου δείχνει ότι η γυναίκα απόκτησε αυξανόμενη δύναμη. Σύμφωνα με τον Cassia το βασικό διαχωριστικό στοιχείο των διαφόρων οικογενειών που κατοικούσαν στον ίδιο χώρο ήταν η κουζίνα. Το νέο ζευγάρι αποκτούσε την αυτονομία

του στο βαθμό που η γυναίκα μαγειρεύει μόνη της. Με αυτό τον διαχωρισμό ωστόσο η αυτονομία του ζευγαριού καθοριζόταν από μια βασική θηλυκή λειτουργία. Επιπρόσθετα, όπως παρατηρεί ο Cassia, ο χρόνος ο ίδιος ήταν διαχωρισμένος σε δυο μέρη τα οποία αντιστοιχούσαν σε ένα γενικό πλαίσιο με τον αντρικό και τον θηλυκό κόσμο. Έτσι το εξάμηνο που ξεκινούσε από τον Νιόβρη (με την γιορτή του «Αη Γιώρκη του Σπόρου») και τελείωνε το Πάσχα ήταν ουσιαστικά «του σπιτιού» και σε αυτό το πλαίσιο η γυναίκα ρυθμιζε την βασική λειτουργία του σπιτιού καθώς ο άντρας ήταν ουσιαστικά ο εκπρόσωπος της οικογένειας στην δημόσια ζωή (στην εργασία, τα καφενεία, τις δημόσιες συναλλαγές, την πολιτική). Ο χρόνος ο αντρικός άρχιζε ουσιαστικά μετά το Πάσχα - όταν άρχιζαν οι αγροτικές ασχολίες και η δημόσια ζωή του χωριού αποκτούσε ξανά την δυναμική της.

Σε αυτό το πλαίσιο η παραδοσιακή πατριαρχία φαίνεται περισσότερο σαν μια σχέση ανισομέρειας και ανισότητας μεν, αλλά ταυτόχρονα και σαν ένα σύστημα στο οποίο οι συμμετέχοντες ένοιωθαν ότι επιτελούσαν κάποιο λειτουργικό ρόλο. Και συγκριτικά ο ρόλος της γυναίκας ήταν σαφώς πιο ενισχυμένος από τις γύρω περιοχές. Χρησιμοποιώντας την αναλογία του Cassia ο οποίος τονίζει ότι στο παραδοσιακό χωριό υπήρχε μια έντονη τάση «πολιτικής ανεξαρτησίας» των νοικοκυριών / οικογενειών (η οποία εκφραζόταν και με την αντρική φράση «τζαι εσου μουστάτζι τζαι εγιώ μουστάτζι»), ο άντρας αντιπροσώπευε την



ανώτερη εξουσία αλλά ο ρόλος του ήταν βασικά εξωστρεφής - αντίθετα η γυναίκα αν και «υποδεέστερη», είχε ένα σημαντικό ρόλο μέσα στο σπίτι σαν η τοπική εξουσία απέναντι στα παιδιά (αρσενικά και θηλυκά).

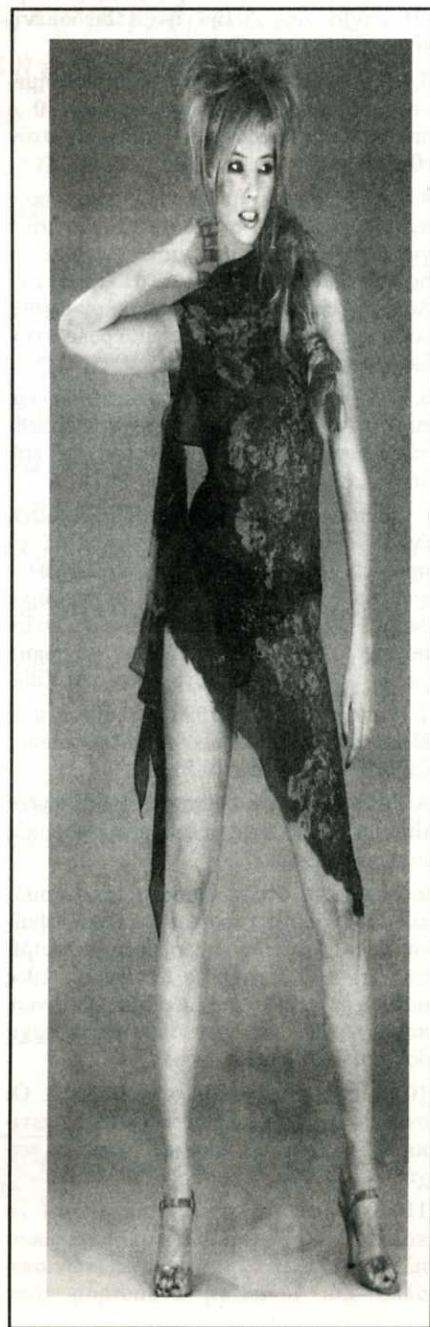
Τα στοιχεία φαίνεται να δείχνουν ότι η γυναίκα προσπαθούσε να διευρύνει την «εξουσία της» αποκόπτοντας τον άντρα από τον δημόσιο χώρο και τους κινδύνους του (πολιτική) αλλά και τους πειρασμούς του (πουτάνες). Εν τούτοις έμεινε προσκολλημένη μέχρι πρόσφατα στην ιδέα της οικογένειας σαν μηχανισμού ασφάλειας εφ' όσον παρέμεινε υποδεέστερη σε ένα άνισο σύστημα. Ο άντρας αντίθετα φαίνεται βασικά αμήχανος - χάνει εξουσία όλο τον περασμένο αιώνα και, όπως είδαμε, στην τελευταία δεκαετία ο ίδιος ο αντρισμός του έχει τεθεί υπό συζήτηση με την διφορούμενη εννοιολογικά συζήτηση για την ομοφυλοφιλία και τον πρωκτικό έρωτα.

Η εξέλιξη της γυναίκας θα μπορούσε να παρομοιαστεί με αυτή του σπιτιού - του βασικού της κάστρου. Στην παραδοσιακή εκδοχή το σπίτι ήταν εσωστρεφές (με ψηλούς τοίχους / φράκτη) και αποκτούσε νόημα από τις τελετές και λειτουργίες οι οποίες γίνονταν σε αυτό - και η γυναίκα ήταν η αρχιέρεια αυτών των «τελετών». Είναι ενδεικτικό ότι ο άντρας όταν πέθαινε ντυνόταν με το γαμπρικό του κοστούμι (με το οποίο έμπαινε αρχικά στο σπίτι μετά τον γάμο) και με αυτό άφηγε το σπίτι - λες και μια ολόκληρη ζωή την πέρασε σαν περαστικός εκεί. Αντίθετα μετά το 1950 η λειτουργία του σπιτιού αλλάζει καθώς αλλάζει και η πολεοδομία - εκτός από την επέκταση των πόλεων έχουμε την εμφάνιση ενός πολεοδομικού κέντρου παράλληλου με αυτού της εκκλησίας: Του χώρου των καφενείων και των συλλόγων. Εδώ, δηλαδή, που διαμορφώνεται ουσιαστικά η τοπική δημόσια σφαίρα. Η κεντρική πλατεία (όπως η Πλατεία Ηρώων στη Λεμεσό) γίνεται ο άξονας της αντρικής κουλτούρας ενώ η εκκλησία, το παραδοσιακό κέντρο (το οποίο όμως ασκεί έντονη ιδεολογική ηγεμονία έστω και αν χάνει την υλική του κεντρικότητα), αφήνεται / καταλαμβάνεται από τις γυναίκες. Η εκκλησία της Κυριακής θα γίνει ο «καφενές των γυναικών». Αυτή η πολεοδομική αλλαγή σημαίνει και μια αλλαγή στην αρχιτεκτονική των σπιτιών καθώς αυξανόμενα το σπίτι χάνει την τελετουργική του σημασία και αρχίζει να αποκτά αξία σαν θέαμα. Αυξάνονται βέβαια τα δωμάτια και τα μπιμπελό αλλά η αποφασιστική στροφή φαίνεται ότι γίνεται μετά την δεκαετία του 70 - το σπίτι γίνεται έκθεμα. Κτίζεται για να ειδοωθεί και η λειτουργικότητα του παίζει δευτερεύοντα ρόλο. Γίνεται φανταχτερό για τους περαστικούς - και εγκαταλείπει το κέντρο του χωριού ή της κοινότητας αναζητώντας τώρα πια οικόπεδο με θέα (να βλέπεται κατά κύριο λόγο).

Η γυναίκα είχε ανάλογη πορεία. Από αρχιέρεια του οίκου βρέθηκε να ανταγωνίζεται τον δημόσιο χώρο στα μέσα του αιώνα και τον ανταγωνίστηκε με μια ιδεολογία ιδιώτευσης: Τον ρομαντικό έρωτα. Τώρα έχει μετατρέψει το σώμα της, όπως και το σπίτι σε έκθεμα. Η πλήρης ιδιώτευση

των μέσων του αιώνα έχει αντιστραφεί με μια μανιώδη εξωστρέφεια όπου το καμπαρέ και τα αξεσουάρ του παίρνουν εκδίκηση από την παραδοσιακή εστία.

Και η Αφροδίτη; Όλες οι μεταμορφώσεις της Κυπριακής γυναίκας κρύβουν αποσπάσματα από την χαμένη εικόνα της Αφροδίτης. Αλλά αν είναι να αναζητήσουμε την ερωτική μας κουλτούρα, νομίζω ότι θα πρέπει να ψάξουμε την πειραχτική πληβειακή κουλτούρα των ποιητάρηδων - λαϊκών ποιητών και την σεμνότητα του πνεύματος αλληλεγγύης των πουτάνων της δεκαετίας του 1940.



Σημειώσεις:

1. Το ποσοστό αναλφαβητισμού (με δεδομένο ότι η γνώση της Αφροδίτης ήταν βασικά αποτέλεσμα της σχολικής εκπαίδευσης) το 1911 ήταν 74%.

2. Αξίζει εδώ να αναφέρουμε το σχόλιο που αναφέρεται στο βιβλίο της Μ. Ο. Richter «Ελληνικά ήθη και έθιμα στην Κύπρο» από τις αρχές του αιώνα: «Για να ξέρεις. Για μας τους Ορθόδοξους, η εκκλησία τελειώνει σήμερα την Κυριακή της Πεντηκοστής και αύριο τη Δευτέρα θα γιορτάσουμε όλοι μαζί, με τους Τούρκους στην Άγιο Γιαλό, το Πανηγύρι, δηλαδή τη γιορτή της Παναγίας Αφροδίτης». Η δικαιοδική γιορτή του κατακλυσμού δείχνει εν μέρει τις κοινές ρίζες των δυο κοινοτήτων - το κατά πόσο όμως η άποψη αυτή για την «Παναγία Αφροδίτη» ήταν διεδομένη είναι μάλλον αμφίβολο.

3. Ουσιαστικά ήταν ένας καθυστερημένος μαοισμός της δεκαετίας του 70 ο οποίος στο αδιέξοδο του στράφηκε στον εθνικισμό.

4. Το πρώτο κείμενο της «κυπριακής ανθρωπολογίας», αυτό του Περισιτιάνη για το σύνδρομο της «τιμής - ντροπής» (-honour - shame), αλλά και το κείμενο του Λοίζου για τις αλλαγές στην κοινωνική δομή έπαιξαν ένα καθοριστικό ρόλο στην διαμόρφωση των συζητήσεων.

5. Η λέξη «πούττος» δεν φαίνεται να είχε ευρεία χρήση ακόμα και πριν την εξαφάνιση των ερωτικών αναφορών από τον δημόσιο λόγο.

6. Σύμφωνα με τον Ν. Κληρίδη η αλλαγή έγινε «στις αρχές του αιώνα» γιατί το προηγούμενο όνομα ήταν «κακόηχο» - χωρίς να αναφέρεται αυτό το κακόηχο όνομα. Από παλαιότερες χάρτες στην περιοχή φαίνεται να υπάρχει ένα χωριό με τον προσδιορισμό (στα λατινικά) Ville.

7. Vassos Argyrou. 1996. Tradition and Modernity in the Mediterranean. Cambridge University Press.

8. Paul Sant Cassia. Some implications of the changes to the house and social space in rural Cyprus.

9. Η άποψη ότι η «παραδοσιακή κουλτούρα» είναι κάτι το σταθερό είναι βεβαίως αυταπάτη. Οι «παραδόσεις» εφευρίσκονται και ιδιαίτερα ο Κυπριακός 19ος αιώνας υπήρξε μια περίοδος έντονων κοινωνικών διαμαχών τόσο στην αρχή όσο και στο τέλος.

10. Ελευθέριος Παπαλεοντίου. 1988. Οι σχέσεις των δυο φύλων στη λαϊκή ερωτική ποίηση της Κύπρου «Εντός των τειχών» τ. 37-38.

11. Και με αυτή την έννοια μπορεί να καλύπτει και τμήματα του αγροτικού πληθυσμού μετά την επικοινωνιακή αλλά και πολιτική ενοποίηση μιας

χώρας. Σαφώς επίσης αυτή η συζήτηση δεν έχει στόχο να παρέμβει στον διάλογο Παπαλεοντίου - Γιαγκουλή για τον ορισμό των λαϊκών ποιητών της Κύπρου ο οποίος έγινε στα πλαίσια της συζήτησης για το κείμενο του Παπαλεοντίου.

12. Rolandos Katsiaounis. 1996. Labour, Society and Politics in Cyprus during the second half of the nineteenth century. Cyprus Research Centre. Nicosia.

13. J.G. Peristiany. 1965. Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society. Great Britain.

14. Αξίζει να σημειωθεί ότι σε μια παραλλαγή του ποιήματος του Μαρπούρα για την πρώτη νύχτα του γάμου, μέρος του αίματος έρχεται από το «κόψιμο του χαλιναριού» του άντρα - βλ: Κ.Γ. Λάμαχου 1998. «Τα Μυλλωμένα Τραούθκια των Κυπρίων».

15. Το όνομα είναι μάλλον ψευδώνυμο για τα αρχικά Κ.Γ.

16. «Θωρώ τον πούττον τζια ξερνώ, με ππέφτω σ' έτσι λούκκον, αφούτις σε γαμώ εσέν τζια βάλεις την τζια βούκκον». (από διάλογο με άντρα ποιητάρη). Λάμαχος, σ. 65.

17. Κώστας Α. Πιλαβάκη. 1977. Η Λεμεσός σε άλλους καιρούς. Ονήσιλος, Λεμεσός, σ. 194.

18. Βλ. τη συζήτηση για το εκδοτικό σχόλιο των «Εστιάδων».

19. Την οποία διεκδικούν και ο Γ. Λεύκης και ο Π. Σέρβας - βλ. «Οι Ρίζες». «Όταν είμαστε παιδιά».

20. Surridge B. J. 1930. A Survey of Rural Life in Cyprus. Nicosia. Printing Office of the Government of Cyprus.

21. Peter Loizos. 1985. Αλλαγές στην Δομή της Κοινωνίας. Στο «Κυπριακά 1878 - 1955», έκδοση Δήμου Λευκωσίας.

22. Στην ιστορία του Λυκείου λ.χ. υπάρχει αναφορά μιας παραγράφου για τη Διασκεπτική.

23. Για τις τάσεις «αλληλεγγύης του χωριού» αλλά και τις παρεμβάσεις υπέρ των Τ/Κ βλ/ το πρώτο βιβλίο του P. Loizos, The Greek Gift (1975).

24. Από το αρχείο του Αδάμ Αδάμαντος.

25. Κ. Κύρρης. 1985. Πνευματικές αναζητήσεις της εποχής της Αγγλοκρατίας. Στα «Κυπριακά 1878 - 1955». Έκδοση Δήμου Λευκωσίας.

26. Λάμαχος (1998), σ. 26

27. Κύρρη (1985), σ. 228

28. Βλ. Παναγιώτη Μαχλουζαρίδη. 1990. Νόμιμα Ανομήματα: «Η Αλυσίδα». Λευκωσία.

29. Πανίκου Παιονίδη. 1995. Ανδρέας Ζιαρτίδης: Χωρίς Φόβο και Πάθος. Λευκωσία.

30. Ρούλα Δημοπούλου. 1996. Ορισμοί και σύμβολα των επαναστάσεων του 19ου αιώνα στη Γαλλία. Πολίτης, τ. 18.

31. Πλουτή Σέρβα. 1999. Τα προικιά της πόλης. Πρόδος. Λευκωσία. σ. 118.

32. Και αξίζει να σημειωθεί ότι το ποίημα διατηρήθηκε σαν undreground classic για δεκαετίες στον προφορικό λαϊκό λόγο. Σήμερα υπάρχουν και άλλα ποιήματα εμπνευσμένα από το αρχικό «πάλωμα». Βλ. Λάμαχος (1998).

33. Βλ. Κ. Γ. Λάμαχου (1998).

34. Βλ. την ποιητική συλλογή του Β. Γερμασοίτη.

35. Loizos (1985).

36. Και αυτό φαίνεται να υπαινίσσονται και οι Άγγλοι στην ανακοίνωση που θέτει το ΑΚΕΛ εκτός νόμου όταν το κατηγορούν ότι αυτό προήγαγε το κλίμα ανυπακοής κλπ από το 1945.

37. Βλ. την ανάλυση του P. Loizou για τις πολιτικές τάσεις στην Κύπρο στα τέλη της δεκαετίας του 1960 τόσο στο «The Greek gift» όσο και στο άρθρο «The progress of Greek nationalism in Cyprus: 1878 - 1970» και το κείμενο του Ν. Περισιτιάνη «Κοινωνιολογική θεώρηση της θρησκευτικής ζωής».

38. Βλ. Αργυρού (1996)

39. Ο οποίος συνεχίστηκε και μετά τη δεκαετία του 80 - μια μορφή του ήταν και οι αγώνες ενάντια στην λογοκρισία ερωτικών ταινιών. Μια θεσμική μορφή ανάπτυξης αυτού του νέου σεξουαλικού λόγου ήταν και η άνοδος της Ψυχολογίας σαν πρακτικής και επαγγέλματος.

40. Αξίζει εδώ μια αναφορά στο κείμενο της Μ. Ρούσου, «Η τραγωδία του να είσαι Πηνελόπη» (1993). Η εισαγωγή του κειμένου είναι εκφραστική για τις αλλαγές που συντελούνταν την δεκαετία του 80 - αρχές του 90 (κριτική της πατριαρχίας σαν δεδομένο στον δημόσιο λόγο των διανοουμένων/ επιστημόνων). Υπάρχει επίσης και μια ενδιαφέρουσα παρατήρηση για το τέλος της δεκαετίας του 70: «Η πίστη τους [των γυναικών] στο παντοδύναμο προστάτη άντρα είχε ήδη κλονιστεί και άρχισαν να εκφράζουν απόψεις όσον αφορά την θέση τους στην πολιτική και κοινωνική ζωή του τόπου».

41. Οι αναφορές στην ομοφυλοφιλία ήταν βέβαια αρνητικές στην παραδοσιακή κουλτούρα και στην ανθολογία του Λάμαχου υπάρχει ένα ιδιαίτερα αποδοκιμαστικό ποίημα. Στην ίδια ανθολογία όμως υπάρχουν και αρκετές αναφορές / πειράγματα σε προκτικό έρωτα μεταξύ αντρών με χιουμοριστική διάθεση - ή χωρίς ιδιαίτερα αποδοκιμαστική διάσταση.

ΕΞ υπαρχής

Μηνιαίο βήμα ανάλυσης, κριτικής και διαλόγου

Φεβρουάριος 2000
Τεύχος 9ο
Τιμή: £3.00



Ο παλαιοκομματισμός που πληγώνει • Πανταγιά συνέχεια • Οι συνομιλίες στη Γενεύη • Σοσιαλδημοκρατία: ιστορικό βήμα ή μήπως... ώδυνεν όρος...; • Η οπτική της άλλης πλευράς. Θα συμμετάσχουν οι Τουρκοκύπριοι στις ενταξιακές συνομιλίες; • Graffito No. 1 • Ο αθλητισμός ψυχολογικοί και κοινωνικοί παράγοντες • Ζώα ταμπού στην κοινωνία μας • Πανεπιστήμιο Κύπρου και φοιτητική ζωή • Βουνά, νάνοι, ελέφαντες, ομοφυλοφυλία και το Κυπριακό • Ανίχνευση της ερωτικής ιστορίας της κυπριακής νεοεποχότητας